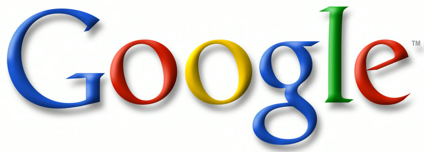



SE TAIRE ET FAIRE



92

HISTOIRE CRITIQUE

DU

PHILOSOPHISME

ANGLOIS.

II.

COURIER DE PROVENCE,

N°. CCCX.

Séances du 28 juin au 1er juillet 1791.

SI les rois ont toujours été les fléaux du genre humain, si l'histoire de l'univers n'est rien autre chose que l'histoire de leurs crimes, nous croyons qu'il faut moins s'en prendre à quelques circonstances particulières, à quelques abus, à quelques préjugés, qu'à la nature même de la royauté. Cependant nous ne pouvons nier qu'il n'y ait aussi quelques causes secondes qui modifient en plus ou en moins l'influence fatale du diadême sur celui qui a le malheur de le porter, et dans ce nombre, on peut mettre l'éducation. Certainement une bonne éducation pourroit jusqu'à un certain point contre-balancer les effets terribles de la corruption engendrée nécessairement par la royauté, et apprivoiser en quelque sorte les rois, comme elle apprivoise les lions et les ours. Il est donc bien important que, tant qu'une nation se condamnera au gouvernement monarchique, elle veille du moins avec une attention scrupuleuse à l'éducation de celui

92

HISTOIRE CRITIQUE

DU

PHILOSOPHISME

ANGLOIS.

II.

HISTOIRE CRITIQUE

DU

PHILOSOPHISME

ANGLOIS,

DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A SON INTRODUCTION EN FRANCE, INCLUSIVEMENT.

PAR M. TABARAUD,

DE LA CI-DEVANT CONGRÉGATION DE L'ORATOIRE.

TOME SECOND.

A PARIS,

CHEZ L. DUPRAT-DUVERGER,
rue des Grands-Augustins, n°. 21.

1806.

le fond du cœur. Partisan de Jacques II sur le trône, et son détracteur dans la disgrâce, ses écrits lui valurent du nouveau gouvernement une pension de deux cents livres sterlings, dont, malgré son impiété scandaleuse, il jouit paisiblement jusqu'à sa mort, arrivée en 1733.

Cet homme sans mœurs, sans principes d'aucune espèce, méritoit à tous ces titres les éloges de Voltaire qui n'a pas manqué de les lui prodiguer. Il le loue d'avoir été constamment le plus intrépide défenseur de la loi naturelle, ainsi que de la maison de Hanovre : il prend sa défense contre Pope qui, dans la *Dunciade*, en avoit fait justice, comme de tant d'autres méchans auteurs ; et, par une méprise qui n'étonnera personne de la part du philosophe françois, il le qualifie d'un des plus savans hommes de l'Angleterre, dans l'histoire, en le confondant avec son neveu, de même nom que lui, dont on a de bonnes remarques sur l'ouvrage de Rapin de Thoiras. (1)

II. Tindall s'annonça en 1706, dans la carrière philosophique, par un ouvrage intitulé :

(1) *Lettre sur les auteurs anglois, etc.*

Les droits de l'Eglise chrétienne, défendus contre les prêtres romains et contre tous les autres qui prétendent à un pouvoir indépendant. Il en avoit pris l'idée dans le *Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum*, etc., attribué à Spinosa, mais qu'on croit être de Louis Meyer, disciple de ce fameux athée. On voit que Tindall cherchoit bien ses modèles.

Sous le spécieux prétexte de réduire la puissance ecclésiastique à de justes bornes, l'auteur établit des principes et forme un système qui ruinent également et la puissance légitime des souverains dans leurs états, et la juridiction des évêques dans l'Eglise. Sa théorie sur l'établissement des sociétés paroît d'abord assez exacte : mais l'application qu'il en fait et les conséquences qu'il en tire ne le sont pas autant, à beaucoup près : elles tendent à investir le peuple, et même chaque individu, du droit de secouer le joug de l'autorité la plus légitime, et à ériger l'anarchie en principe.

Sa maxime fondamentale est que, suivant le droit naturel, tous les hommes sont parfaitement égaux, maxime vraie en la considérant abstractivement. Il en conclut que l'inégalité des conditions, qui fait naître les

COURIER DE PROVENCE,

No. CCCX.

Séances du 28 juin au 1er juillet 1791.

SI les rois ont toujours été les fléaux du genre humain, si l'histoire de l'univers n'est rien autre chose que l'histoire de leurs crimes, nous croyons qu'il faut moins s'en prendre à quelques circonstances particulières, à quelques abus, à quelques préjugés, qu'à la nature même de la royauté. Cependant nous ne pouvons nier qu'il n'y ait aussi quelques causes secondes qui modifient en plus ou en moins l'influence fatale du diadême sur celui qui a le malheur de le porter, et dans ce nombre, on peut mettre l'éducation. Certainement une bonne éducation pourroit jusqu'à un certain point contre-balancer les effets terribles de la corruption engendrée nécessairement par la royauté, et apprivoiser en quelque sorte les rois, comme elle apprivoise les lions et les ours. Il est donc bien important que, tant qu'une nation se condamnera au gouvernement monarchique, elle veille du moins avec une attention scrupuleuse à l'éducation de celui

8 2

HISTOIRE CRITIQUE

DU

PHILOSOPHISME

ANGLOIS.

II.

convocation est représentée comme un moyen de perpétuer les troubles, et en général sur toutes les fourberies anti-chrétiennes des prêtres *anti-christian priestcraft*. Tel est le précis d'un ouvrage dans lequel le docteur Swift a cru remarquer cent endroits qui prouvent que l'auteur étoit un vrai enfant de l'église romaine, et qu'il en avoit exprimé la doctrine. (1)

IV. Sans nous arrêter à chacun de ces paradoxes en particulier, nous rappellerons ici quelques considérations générales qui suffiront pour dissiper l'illusion d'un système qui n'a malheureusement aujourd'hui que trop de partisans. Jésus-Christ a établi dans l'Eglise un corps de doctrine, composé de vérités dogmatiques et de maximes de morale. Ce sont ces deux parties inséparablement unies, qui forment la religion chrétienne. Pour veiller à la conservation de ce dépôt sacré, il falloit qu'il y eût des hommes chargés de le garder et de le transmettre sans altération, au milieu des contradictions que l'Evangile devoit éprouver. Mais ces hommes, sujets aux foiblesses de la nature humaine,

(1) *An argument against abolishing christianity.*

pouvoient abuser de leur autorité, et devenir des gardiens infidèles; il convenoit donc d'établir une forme de gouvernement, des lois pour les contenir, des règles pour les diriger. Dès-lors l'Eglise dut être une société organisée, dans laquelle on n'entrât qu'au moyen de certaines formalités indispensablement requises. C'est une telle société que les apôtres établirent, où l'on ne pouvoit être admis que par le baptême; ils y instituèrent un ministère auquel on ne parvenoit que par l'ordination sacerdotale, et dont on n'occupoit les premiers rangs que par la consécration épiscopale: ils enseignèrent qu'elle tenoit de Jésus-Christ, dont ils ne faisoient que remplir les instructions, le droit de régler, par des lois obligatoires, la conscience de ses ministres et de ses enfans. Ils firent eux-mêmes plusieurs réglemens de discipline, plusieurs décisions de doctrine, et en transmirent le droit aux pasteurs qui les remplacèrent. Dans ce pouvoir est compris celui non-seulement de lier et de délier par l'absolution des péchés, mais aussi par les réglemens qu'ils publient sur la police de l'Eglise. Il est certain par l'histoire qu'immédiatement après la mort des apôtres, il se trouva dans tout le monde chrétien une société et un mi-

II

losophie moderne, en marchant sur ses traces, pour seconder les efforts d'une politique toute profane, qui cherche à exercer dans l'Eglise la même autorité que dans l'état, s'écarte également des notions les plus communes en cette partie; que la distinction des deux puissances, consignée dans tous les monumens de la tradition, suppose évidemment qu'à la puissance spirituelle appartient le droit, non-seulement de prononcer sur le dogme, mais encore de régler la police extérieure du culte. « Une partie de la discipline ecclésiastique, dit le sage et judicieux Fleuri, c'est le droit de faire des lois et des réglemens, droit essentiel à toute société. » (1) Voilà pourquoi, dans tous les états et chez tous les peuples, il y a eu toujours deux autorités, l'une civile et l'autre religieuse, qui, suivant la religion, suivant le gouvernement, ont été plus ou moins subordonnées l'une à l'autre. Ce seroit donc violer le sacré dépôt, que de ravir à l'Eglise son pouvoir législatif, pour le transporter à la puissance séculière. Sans doute qu'elle ne doit user de ce pouvoir qu'avec beaucoup de cir-

(1) *Disc.* 7, § 1.

losophie moderne, en marchant sur ses traces, pour seconder les efforts d'une politique toute profane, qui cherche à exercer dans l'Eglise la même autorité que dans l'état, s'écarte également des notions les plus communes en cette partie; que la distinction des deux puissances, consignée dans tous les monumens de la tradition, suppose évidemment qu'à la puissance spirituelle appartient le droit, non-seulement de prononcer sur le dogme, mais encore de régler la police extérieure du culte. « Une partie de la discipline ecclésiastique, dit le sage et judicieux Fleuri, c'est le droit de faire des lois et des réglemens, droit essentiel à toute société. » (1) Voilà pourquoi, dans tous les états et chez tous les peuples, il y a eu toujours deux autorités, l'une civile et l'autre religieuse, qui, suivant la religion, suivant le gouvernement, ont été plus ou moins subordonnées l'une à l'autre. Ce seroit donc violer le sacré dépôt, que de ravir à l'Eglise son pouvoir législatif, pour le transporter à la puissance séculière. Sans doute qu'elle ne doit user de ce pouvoir qu'avec beaucoup de cir-

(1) *Disc.* 7, § 1.

conspection ; qu'elle doit éviter soigneusement de dépasser les limites qui la séparent du pouvoir temporel ; qu'elle est même obligée de se concerter avec ce dernier, afin qu'il n'y ait entre l'un et l'autre aucun conflit scandaleux ; mais elle ne peut jamais s'en dépouiller entièrement, parce qu'il est inhérent à sa constitution, et qu'il a été confié aux ministres de la société pour l'intérêt de tous les membres. Telle est la doctrine dont l'église gallicane n'a cessé de faire profession, dont les Marca, les Bossuet, les Fleuri et tant d'autres illustres défenseurs de nos libertés ont déposé les titres dans leurs immortels ouvrages.

V. Le livre de Tindall ne contenoit encore qu'une partie du plan qu'il se proposoit de mettre au jour sur cette matière. Le titre n'annonçoit guère qu'une attaque dirigée contre la hiérarchie romaine ; mais les principes que l'auteur y établissoit, et les conséquences qu'il en tiroit, frappoient plus ou moins directement sur toutes les autres constitutions ecclésiastiques, et avoient réellement pour objet, selon la remarque du savant évêque de Londres, d'abolir toute discipline ecclésiastique, d'anéantir même l'existence

du ministère chrétien et de l'église chrétienne. (1) D'ailleurs le résultat de sa doctrine tendoit à établir l'indifférence religieuse de tous les cultes. Aussi les sociétés protestantes, même les plus démocratiques, n'en furent elles point satisfaites, quoique de l'aveu de Leclerc, toute cette doctrine fût conforme aux principes de la réformation, qui n'a pu se faire légitimement, dit ce fameux critique protestant, que sur les fondemens qui servent de base au système de l'auteur. (2)

Comme, de toutes les communions réformées, celle des anglicans s'y trouvoit la plus fortement attaquée, il en sortit plusieurs réfutations très-solides, toutes calquées sur les principes que nous avons exposés dans l'article précédent. Nous nous bornerons donc ici à y faire remarquer quelques points de doctrine assez curieux. Le savant Hickes, dans trois pamphlets lancés contre Tindall, s'attacha à faire voir que les presbytériens avoient été sans mission pour opérer les changemens qu'ils se permirent, au seizième siècle, dans la forme du gouvernement ecclé-

---

(1) *Prem. lettre pastorale contre les incrédules.*

(2) *Biblioth. choisie*, *tom.* 10, *art.* 7.

religion est un bien qui appartient à la communauté, dont le magistrat est obligé de procurer l'avantage. Il en conclut avec raison, que le magistrat est autorisé à proscrire toute doctrine immorale, dont il ne peut résulter que de très-mauvais effets. Dans l'arrêt de proscription doivent être compris les athées qui nient l'existence de Dieu, ceux qui rendent ce dogme inutile, en rejetant la Providence, les blasphémateurs, les parjures, tous ces crimes tendant par eux-mêmes au renversement des grandes et fondamentales vérités sur lesquelles reposent la sûreté et le bonheur des peuples. La religion lui paroît si essentielle pour le soutien de la société humaine, qu'il est impossible qu'elle subsiste sans ce puissant ressort, parce que la crainte et le respect que l'on a pour une puissance invisible qui gouverne le genre humain, a bien plus d'efficacité pour faire observer les devoirs, que toute l'autorité coercitive des magistrats.

Mais l'auteur ne s'en tient pas à des conséquences si justes et si raisonnables. Il prétend que c'est au magistrat de régler le culte, ne laissant, à cet égard, au clergé qu'une autorité secondaire et subordonnée. Si l'on s'écarte de ce principe, dit-il, il faudra ad-

mettre dans l'état deux puissances souveraines et indépendantes l'une de l'autre, revêtues toutes les deux du droit de faire des lois et d'imposer des devoirs contradictoires ; ce qui suppose que les devoirs de piété ordonnés par la religion peuvent être incompatibles avec ceux de la vie civile ; paradoxe absurde que la philosophie moderne a présenté sous toutes sortes de formes, afin d'avilir et de rendre odieuse l'autorité des ministres de la religion. Tindall ajoute, que les droits réclamés à cet égard par le clergé, avoient été donnés exclusivement aux apôtres ; que la prétention de ce corps, pour priver le peuple de toute participation au gouvernement de l'Eglise, lui est venue des païens, et surtout des druides ; que l'épiscopat, ainsi que tout l'édifice de la hiérarchie ecclésiastique, cimenté par les farces sacrées de l'ordination des prêtres et de la consécration des évêques, renverse de fond en comble l'église universelle, composée de différentes sectes indépendantes les unes des autres, sans ministère, sans chefs communs, sans unité de culte et de symbole. Nous omettons plusieurs autres paradoxes sur les biens ecclésiastiques, objet éternel de tant de déclamations politico-philosophiques ; sur les conciles, dont la

convocation est représentée comme un moyen de perpétuer les troubles, et en général sur toutes les fourberies anti-chrétiennes des prêtres *anti-christian priestcraft*. Tel est le précis d'un ouvrage dans lequel le docteur Swift a cru remarquer cent endroits qui prouvent que l'auteur, étoit un vrai enfant de l'église romaine; et qu'il en avoit exprimé la doctrine. (1)

IV. Sans nous arrêter à chacun de ces paradoxes en particulier, nous rappellerons ici quelques considérations générales qui suffiront pour dissiper l'illusion d'un système qui n'a malheureusement aujourd'hui que trop de partisans. Jésus-Christ a établi dans l'Eglise un corps de doctrine, composé de vérités dogmatiques et de maximes de morale. Ce sont ces deux parties inséparablement unies qui forment la religion chrétienne. Pour veiller à la conservation de ce dépôt sacré, il falloit qu'il y eût des hommes chargés de le garder et de le transmettre sans altération, au milieu des contradictions que l'Evangile devoit éprouver. Mais ces hommes, sujets aux foiblesses de la nature humaine,

(1) *An argument against abolishing christianity.*

pouvoient abuser de leur autorité, et devenir des gardiens infidèles; il convenoit donc d'établir une forme de gouvernement, des lois pour les contenir, des règles pour les diriger. Dès-lors l'Eglise dut être une société organisée, dans laquelle on n'entrât qu'au moyen de certaines formalités indispensablement requises. C'est une telle société que les apôtres établirent, où l'on ne pouvoit être admis que par le baptême; ils y instituèrent un ministère auquel on ne parvenoit que par l'ordination sacerdotale, et dont on n'occupoit les premiers rangs que par la consécration épiscopale: ils enseignèrent qu'elle tenoit de Jésus-Christ, dont ils ne faisoient que remplir les instructions, le droit de régler, par des lois obligatoires, la conscience de ses ministres et de ses enfans. Ils firent eux-mêmes plusieurs réglemens de discipline, plusieurs décisions de doctrine, et en transmirent le droit aux pasteurs qui les remplacèrent. Dans ce pouvoir est compris celui non-seulement de lier et de délier par l'absolution des péchés, mais aussi par les réglemens qu'ils publient sur la police de l'Eglise. Il est certain par l'histoire qu'immédiatement après la mort des apôtres, il se trouva dans tout le monde chrétien une société et un mi-

nistère soumis au gouvernement épiscopal tel qu'il existe aujourd'hui. Les titres d'une constitution de cette nature en prouvent péremptoirement et la divinité et la perpétuité, et même l'indépendance; car c'est du Ciel que le sacerdoce a reçu le pouvoir de se maintenir jusqu'à la consommation des siècles, dans la même doctrine, dans la même foi, dans le même enseignement de vérité, de justice et de bonheur. C'est là spécialement le caractère distinctif de la religion catholique dans tous les temps, et que l'on chercheroit inutilement dans les autres cultes. (1)

Ce pouvoir indépendant et sacré, attribué au clergé par la constitution divine de l'Eglise, cette autorité suprême qu'elle a reçue de son fondateur, et qui fait partie des dogmes que nous devons croire et révérer, n'ont rien d'incompatible avec la puissance des princes. La société religieuse et la société civile ont en effet chacune un but distinct et des moyens différens pour atteindre ce but. De cette différence de but et de moyens, naît l'indépendance des deux sociétés et leur souveraineté respective, chacune dans son essence.

(1) Voyez *ci-dessus*, ch. 6, § 8.

L'objet de la société religieuse est le salut des âmes, celui de la société civile est le soin des corps et de leurs intérêts. L'une ne peut agir que par des voies intérieures, et l'autre que par des voies extérieures. De là leur indépendance réciproque. Agissant l'une et l'autre dans des sphères trop éloignées pour qu'elles puissent jamais se trouver en opposition, la nécessité de l'état, qui seule pourroit exiger que les lois de la nation missent l'une dans la dépendance de l'autre, ne sauroit jamais avoir lieu, tant qu'elles ne chercheront pas à se faire mutuellement la guerre par des vues étrangères à leur nature. Il n'est donc point de gouvernement qui ait le droit d'asservir à ses lois un ministère sacré, établi pour tous les gouvernemens, et qui s'allie parfaitement avec toutes les constitutions, leur offrant le ressort énergique de son action sur les consciences, sans se dégrader et sans leur nuire. Aussi, lorsque l'empire romain embrassa l'Evangile, et que l'Eglise fut en quelque sorte réunie à l'état, elle ne perdit aucun des droits dont elle avoit joui sous les empereurs païens. Ses ministres ne dépendirent jamais de la puissance temporelle, dans les fonctions essentielles de leur ministère. Ils continuèrent, avec la même indépendance,

de prêcher la parole de Dieu, d'administrer les sacremens, de se perpétuer par la voie de l'ordination sacerdotale, de juger les questions dogmatiques, de faire des réglemens de discipline, suivant que les circonstances les rendoient utiles ou nécessaires; enfin d'user du droit de toutes les sociétés, pour séparer et exclure, par l'excommunication, leurs membres indociles et rebelles. Dans toutes ces choses, les princes se continrent toujours dans un simple droit de police, de surveillance et de protection, pour maintenir la borne de démarcation des deux puissances; et les différens ordres de la hiérarchie ecclésiastique n'en restèrent pas moins soumis à l'autorité publique, comme tous les autres citoyens, pour leurs personnes, leur conduite civile, leurs biens, etc. Si, dans le cours des siècles, il s'en est trouvé qui, à la faveur de leur caractère, ont cherché à transgresser ces bornes, ce ne peut être que par un abus que l'Eglise a toujours désavoué, et dont elle ne sauroit être responsable au détriment de ses véritables prérogatives.

Il résulte de cette discussion que Tindall n'a eu aucune raison de contester à l'Eglise sa constitution divine et indépendante, telle que l'on vient de la représenter; que la phi-

losophie moderne, en marchant sur ses traces, pour seconder les efforts d'une politique toute profane, qui cherche à exercer dans l'Eglise la même autorité que dans l'état, s'écarte également des notions les plus communes en cette partie; que la distinction des deux puissances, consignée dans tous les monumens de la tradition, suppose évidemment qu'à la puissance spirituelle appartient le droit, non-seulement de prononcer sur le dogme, mais encore de régler la police extérieure du culte. « Une partie de la discipline ecclésiastique, dit le sage et judicieux Fleuri, c'est le droit de faire des lois et des réglemens, droit essentiel à toute société. » (1) Voilà pourquoi, dans tous les états et chez tous les peuples, il y a eu toujours deux autorités, l'une civile et l'autre religieuse, qui, suivant la religion, suivant le gouvernement, ont été plus ou moins subordonnées l'une à l'autre. Ce seroit donc violer le sacré dépôt, que de ravir à l'Eglise son pouvoir législatif, pour le transporter à la puissance séculière. Sans doute qu'elle ne doit user de ce pouvoir qu'avec beaucoup de cir-

(1) *Disc.* 7, § 1.

conspection ; qu'elle doit éviter soigneusement de dépasser les limites qui la séparent du pouvoir temporel ; qu'elle est même obligée de se concerter avec ce dernier, afin qu'il n'y ait entre l'un et l'autre aucun conflit scandaleux ; mais elle ne peut jamais s'en dépouiller entièrement, parce qu'il est inhérent à sa constitution, et qu'il a été confié aux ministres de la société pour l'intérêt de tous les membres. Telle est la doctrine dont l'église gallicane n'a cessé de faire profession, dont les Marca, les Bossuet, les Fleuri et tant d'autres illustres défenseurs de nos libertés ont déposé les titres dans leurs immortels ouvrages.

V. Le livre de Tindall ne contenoit encore qu'une partie du plan qu'il se proposoit de mettre au jour sur cette matière. Le titre n'annonçoit guère qu'une attaque dirigée contre la hiérarchie romaine ; mais les principes que l'auteur y établissoit, et les conséquences qu'il en tiroit, frappoient plus ou moins directement sur toutes les autres constitutions ecclésiastiques, et avoient réellement pour objet, selon la remarque du savant évêque de Londres, d'abolir toute discipline ecclésiastique, d'anéantir même l'existence

du ministère chrétien et de l'église chrétienne. (1) D'ailleurs le résultat de sa doctrine tendoit à établir l'indifférence religieuse de tous les cultes. Aussi les sociétés protestantes, même les plus démocratiques, n'en furent elles point satisfaites, quoique de l'aveu de Leclerc, toute cette doctrine fût conforme aux principes de la réformation, qui n'a pu se faire légitimement, dit ce fameux critique protestant, que sur les fondemens qui servent de base au système de l'auteur. (2)

Comme, de toutes les communions réformées, celle des anglicans s'y trouvoit la plus fortement attaquée, il en sortit plusieurs réfutations très-solides, toutes calquées sur les principes que nous avons exposés dans l'article précédent. Nous nous bornerons donc ici à y faire remarquer quelques points de doctrine assez curieux. Le savant Hickes, dans trois pamphlets lancés contre Tindall, s'attacha à faire voir que les presbytériens avoient été sans mission pour opérer les changemens qu'ils se permirent, au seizième siècle, dans la forme du gouvernement ecclé-

---

(1) *Prem. lettre pastorale contre les incrédules.*

(2) *Biblioth. choisie*, *tom.* 10, *art.* 7.

siastique, en supprimant l'épiscopat; que leurs églises ne sont point de véritables églises, et que celle de Rome a sur elles un avantage marqué à cet égard. Un article non moins important encore, c'est que ce docteur soutint, contre le sentiment commun de l'église anglicane, que l'eucharistie est un sacrifice vrai, non sanglant et expiatoire, en vertu des mérites du sacrifice sanglant de Jésus-Christ, et non une simple commémoraison du sacrifice de la croix. Il conclut de là que les évêques et les prêtres ordonnés par eux sont exclusivement les ministres de ce sacrifice, attendu que c'est pour l'offrir que Jésus-Christ a revêtu les apôtres du caractère sacerdotal, et qu'il les a chargés de le perpétuer dans leurs successeurs, par l'ordination.

On lit dans l'*Examen des principes de Tindall*, par M. Hill, qu'il y a en Angleterre des lois auxquelles le clergé s'est soumis, sans les approuver; qu'on doit ranger dans cette classe celle qui établit Henri VIII, chef de l'église anglicane, sous Jésus Christ, titre, ajoute-t-il, qu'on a été obligé depuis d'expliquer, en réduisant les droits qui semblent y être attachés. Il soutient encore que la division des diocèses, la nomination aux offices ecclésiastiques, ne peuvent appartenir au souverain,

qu'en vertu d'un contrat fait avec l'Eglise, sans toutefois préjudicier à ses droits divins; que la puissance civile ne peut point déposséder un évêque de son diocèse, qu'au préalable il n'y ait eu une procédure ecclésiastique; qu'enfin cette même puissance ne sauroit entreprendre et prononcer seule sur les choses où les droits de l'Eglise sont mêlés, à moins que celle-ci n'intervienne. On peut juger par là que l'église anglicane a senti tout l'odieux qu'elle s'étoit attiré, en se soumettant à la suprématie royale, et qu'elle n'a rien négligé pour en modifier les droits et les prétentions.

On ne se borna point en Angleterre à de simples réfutations des livres de Tindall. L'ouvrage fut dénoncé aux tribunaux, qui le condamnèrent à être brûlé, et ordonnèrent des poursuites personnelles contre l'auteur et le libraire. Tindall crut devoir disparoître un moment, pour laisser le temps à l'orage de se dissiper. Il en fit cependant imprimer le seconde partie; mais il s'adressa pour cela à un libraire de Hollande, et la donna comme un ouvrage posthume de Henri Barrow, de la secte des Browsnites, exécuté sous le règne d'Elisabeth, pour des libelles séditieux où il traitoit l'église anglicane de Sodome, de

Babylone, et d'autres semblables épithètes, dont les protestans sont si prodigues envers l'église romaine. Cette seconde partie est intitulée : *Traité des fausses églises*. Elle est plus particulièrement dirigée contre les presbytériens de toutes les sectes. L'auteur, qui étoit l'ennemi déclaré de toute autorité ecclésiastique, prétendoit que le gouvernement de ces sectaires, quoique revêtu des formes démocratiques, n'est pas moins contraire à la parole de Dieu que celui des catholiques, des anglicans, des luthériens, etc. Les progrès qu'avoit faits la liberté de penser depuis la révolution, et surtout sous la reine Anne, avoient altéré le crédit du clergé, qui fit cette fois de vains efforts pour obtenir la condamnation de l'ouvrage. L'auteur, persistant toujours dans les mêmes principes, y soutient en général que, dès le premier siècle, la corruption s'étoit glissée dans l'église par l'ambition des prêtres, que quelques âmes fidèles seulement s'étoient conservées au milieu du désordre universel, et que leur esprit se perpétua dans un très-petit nombre d'élus, jusqu'au temps de Robert Brown, qui fonda, au sein de la réforme, la secte particulière qui porte son nom.

VI. Nous passons sous silence plusieurs

autres circonstances, où Tindall continua à se montrer comme un controversiste inquiet et de mauvaise foi, qui ne cherchoit qu'à fatiguer par ses disputes l'église dominante, sans néanmoins épargner les autres églises. Nous ferons seulement observer, que toutes les querelles qu'il suscitoit aux anglicans, ou dans lesquelles il prenoit part, n'avoient jamais pour objet la défense d'aucune secte particulière, et qu'elles partoient en général d'un fond d'impiété et d'irréligion, qui annonçoit en lui un incrédule décidé. C'est sous ce caractère que nous allons maintenant le considérer. Pendant que Collins s'efforçoit d'enlever au christianisme les preuves qu'il tire de l'Ancien-Testament, et de tourner en ridicule l'usage que nous faisons des prophéties en faveur de l'Evangile, affectant de mettre en opposition les deux révélations juive et chrétienne, Tindall, sans s'embarrasser d'aucune des deux, prit le parti de soutenir qu'il n'y a jamais eu, et qu'il ne pouvoit y avoir d'autre loi que celle que dicte la raison, d'où il concluoit que toute révélation divine est inutile, même absolument impossible. Cette question fut le sujet d'un ouvrage fameux, qu'il publia en 1730 sous ce titre:

le Christianisme aussi ancien que le monde, ou *l'Evangile considéré comme une nouvelle promulgation de la loi naturelle.*

D'après un pareil titre, on s'imagineroit que l'auteur s'est proposé de prouver que l'Evangile est parfaitement conforme à la loi naturelle; qu'il en est la confirmation ; qu'il n'a fait qu'en mettre les grands principes dans un jour beaucoup plus lumineux, en dissipant les erreurs par lesquelles la dépravation des siècles précédens l'avoit dégradée ; que le but général du livre est de faire sentir à ceux qui ont reçu la révélation évangélique, combien ils sont redevables à la divine Providence pour un bienfait aussi signalé, qui leur donne un avantage inappréciable sur tant d'autres qui ont le malheur d'en être privés. Cette idée se présentoit d'autant plus naturellement à l'esprit, que l'auteur, en débutant, annonce que l'Evangile contient la révélation extérieure de la volonté de Dieu, comme la loi naturelle en contient la révélation intérieure; de sorte que ces deux révélations ne diffèrent entr'elles que par la manière dont elles ont été faites. Il ajoute même, que son objet est de montrer les avantages et l'importance de la nouvelle, par sa

conformité avec l'ancienne, de prouver que le christianisme, dépouillé des additions hétérogènes dont la politique, la superstition et le malheur des temps l'ont surchargé, est la plus sainte, la plus parfaite des religions, et que tout ce qu'il enseigne annonce la volonté d'un Dieu infiniment sage et essentiellement bon.

Mais, ce préambule n'est qu'un voile dont Tindall se couvre pour déguiser le but réel de son livre. Ce but est de renverser toute religion positive, et de détruire absolument l'autorité des sacrés monumens de la révélation ancienne et nouvelle. Il ne se borne pas à attaquer quelques parties de l'édifice, c'est à le ruiner de fond en comble qu'il s'applique. Son système, qui rentre dans celui de Herbert, porte sur les deux propositions suivantes. 1°. Dieu, étant un être souverainement parfait, a dû donner originairement aux hommes une loi absolument parfaite comme lui; 2.° cette loi, destinée à leur servir de règle dans la connoissance et dans la pratique de leurs devoirs, devoit être à la portée de toutes les créatures raisonnables, et contenir tous les moyens de direction propres à conduire les plus simples à la fin qu'il s'est proposée en la leur donnant. Cette loi

naturelle, cette religion universelle, est essentiellement la même, soit qu'on la considère telle qu'elle a été révélée intérieurement dans tous les cœurs, dès le commencement du monde, soit qu'on l'examine telle qu'elle l'a été extérieurement, dans le temps, par la promulgation de l'Evangile.

Dans ce système, toute révélation extérieure, différente de la révélation intérieure; c'est-à-dire, de la raison commune à tous les hommes, est inutile, superflue et même impossible, parce que la religion naturelle est si parfaite, qu'elle n'est susceptible d'aucune addition; si claire, que tous les êtres intelligens, quelque bornées que soient leurs facultés, peuvent y lire la règle de leurs devoirs; si étendue et si persuasive, qu'elle les contient tous, et qu'elle suffit pour nous faire pratiquer ceux qui nous sont imposés. Raison naturelle et révélation positive sont deux choses qui ne sauroient subsister ensemble. On ne pourroit se livrer à la dernière, sans renoncer à la première. Il n'y a que des enthousiastes ou des imposteurs qui osent entreprendre de réunir dans un même système des élémens aussi contradictoires. De cette bizarre amalgame, sont sorties toutes les superstitions anciennes et modernes, sont

venus tous les cultes dépravés qui, en divers temps, ont prévalu dans le monde. Qu'est-il besoin alors d'aller chercher, hors du domaine de la raison, d'autres moyens de salut que ceux que la lumière fait briller à tous les yeux, et par conséquent de s'occuper de toutes ces institutions religieuses qu'offrent les différens cultes de la terre? Vouloir relever un de ces cultes, quel qu'il soit, en lui attribuant des droits et des titres de préférence qui ne seroient pas compris dans l'idée de la religion naturelle, ce seroit par-là même, détruire toutes les religions, parce qu'on ne peut concevoir deux règles différentes pour servir de direction aux actions humaines.

De la révélation en général, l'auteur passe à celle du Nouveau et de l'Ancien-Testament en particulier. C'est dans cette question secondaire, qu'empruntant les argumens de Collins, auxquels il en ajoute beaucoup d'autres de son propre fond, il attaque les preuves des deux révélations, cherchant à les mettre en contradiction l'une avec l'autre, à représenter comme des choses absurdes les miracles, les prophéties, les mystères. Les préceptes mêmes lui en paroissent obscurs, vagues, sans suite, sans liaison, et faits pour égarer le peuple par la fausse idée que tout

cela lui donne de ses devoirs. Invoquant ensuite le grand principe d'Herbert, il trouve que la révélation juive et chrétienne manque du caractère essentiel qui seul peut imprimer à une religion le sceau de la vérité, qui est d'être universelle, d'avoir existé partout et dans tous les temps, caractère, dit-il, qui n'appartient qu'à la religion naturelle.

Ce système, au surplus, ne doit point étonner de la part d'un homme qui regardoit comme une très-mauvaise disposition pour procéder à la recherche de la vérité, la méthode de ceux qui étudient l'Ecriture-Sainte, avec l'intention de croire ce qu'elle contient, et qui trouvoit bien plus simple de la lire dans le dessein de combattre les choses extraordinaires qui s'y rencontrent. On conçoit aisément qu'en portant dans cette étude des vues si singulières, un esprit si inquiet doit découvrir bien des sujets de critique dans les monumens de la révélation divine.

Voici en conséquence quel fut le résultat de ses recherches, par rapport à la partie dogmatique du christianisme. « Je trouve, dit-il, des contradictions dans la doctrine, et une impénétrable obscurité dans les mystères, malgré le prétendu jour de la révélation. Je crois sans peine l'existence d'un Dieu, les

soins d'une Providence, la spiritualité de l'âme, un jugement et une vie à venir, parce que toutes ces vérités sont fondées sur la nature des choses, et que la raison y acquiesce sitôt qu'elle daigne se consulter : mais irai-je croire la Trinité, la divinité éternelle du Fils, l'Incarnation, la Satisfaction, et tant d'autres mystères de cette nature ? je n'y entends rien, je n'y comprends rien. On m'excusera donc si je n'y donne pas mon assentiment : car où est le crime de ne pas croire ce qui paroît impossible, et de ne pas admettre ce qui n'est pas vrai ? Quelle opinion faudroit-il avoir de Dieu pour se persuader, qu'en renonçant au sens commun, ou en s'obstinant à croire par entêtement, ce qu'on ne sauroit comprendre, on est sûr de se procurer sa faveur ? » (1)

VII. Dans ce système, qui est celui du pur déisme, on affecte de confondre perpétuellement ces trois termes *inintelligible*, *contradictoire*, *incompréhensible*, comme s'ils étoient synonymes, afin d'en conclure que nos mystères, étant incompréhensibles, sont par-là même inintelligibles et contradictoires. Pour dissiper cette confusion, il faut

---

(1) *Christianity as old, etc. pag.* 45.

observer qu'on appelle *inintelligible*, ou inconcevable, un terme auquel on n'attache absolument aucune idée, et *contradictoire*, une proposition dont les termes se détruisent parce que les idées en sont contraires, comme si l'on disoit qu'un *cercle est carré.* La raison ne pouvant croire ce dont elle n'a point d'idée, attendu qu'elle ne le conçoit pas, elle ne sauroit non plus admettre comme vrai ce qui lui paroît contradictoire, parce qu'il lui est impossible de joindre des idées qui se détruisent. Aussi, les mystères du christianisme ne sont-ils ni inintelligibles, ni contradictoires ; ils sont simplement incompréhensibles, parce que l'esprit humain ne sauroit en avoir des idées complètes, quoiqu'ils soient clairement révélés. Leur incompréhensibilité consiste en ce que nous ne connoissons pas exactement leurs objets, ni la liaison de ces objets entr'eux, ni leur manière d'agir. Par exemple, il est clairement révélé dans l'Ecriture que le *Saint-Esprit opère en nous avec efficace.* On ne peut pas dire que les termes de cette proposition soient *inintelligibles*, encore moins qu'ils soient *contradictoires* : elle est néanmoins *incompréhensible*. Pourquoi cela ? c'est que nous n'avons que des idées imparfaites de la nature

du Saint-Esprit, de la manière dont il s'unit à nous, et de celle dont il opère dans nos cœurs. Nous n'avons des idées incomplètes de tout cela, que parce que nos facultés étant finies, elles ne sauroient appercevoir des objets infinis dans toute leur étendue. Pour prouver que les mystères de la religion chrétienne sont incroyables à cause de leur incompréhensibilité, il faudroit prouver, ou que tout ce qui est incompréhensible est faux, ou que la raison ne peut croire que ce qu'elle comprend parfaitement, ou enfin qu'il est injurieux à la divinité de supposer qu'elle exige qu'on croie ce que l'on ne sauroit parfaitement comprendre. Or, Tindall ne s'est même pas mis en peine de démontrer aucune de ces trois propositions. Reprenons maintenant les autres parties de son système.

Sa principale erreur vient d'abord de ce qu'il n'a considéré son sujet que sous l'idée de l'immutabilité de l'être infiniment parfait, lequel ne peut rien produire que d'infiniment parfait comme lui. Pour traiter cette question dans toute son étendue, il auroit dû montrer de plus, que l'homme lui-même n'étoit susceptible d'aucune altération, et que l'état du genre humain a dû continuer d'être dans tous les âges précisément tel qu'il

fut au moment de la création : car, si cet état a pu éprouver des changemens, si l'homme a pu passer de la pure religion à la superstition, de l'état d'innocence, où il jouissoit de toute l'intégrité de ses facultés, à celui de corruption, où ces facultés auroient subi une dégradation très-sensible, qui pourroit méconnoître un effet signalé de la bonté de Dieu, dans les fréquentes communications qu'il a bien voulu entretenir avec les hommes, par une révélation extérieure, destinée à leur faire connoître plus amplement et plus distinctement sa volonté, et à leur donner des préceptes positifs, convenables aux circonstances ? Une pareille conduite de sa part n'annonceroit aucune mutabilité ; elle ne feroit que nous manifester de plus en plus sa providence, dans les nouveaux moyens qu'il procure aux créatures de le servir avec plus de fidélité.

Une autre source d'erreur chez Tindall, est de supposer que *positif* et *arbitraire*, en fait de préceptes, sont des termes synonymes, et que, par là, on doit entendre des choses qui n'ont aucune raison de leur institution. Cependant, lorsque nous disons que Dieu a fait des préceptes positifs, nous savons très-bien que la matière du précepte pouvoit être

indifférente de sa nature, antérieurement à l'institution divine. Mais cela n'empêche pas que Dieu n'ait eu de bonnes raisons pour en faire l'objet d'une loi, qu'il ne s'y soit proposé un but moral, et que tous ces préceptes ne tendent aux grandes fins de la religion, sans supposer en lui le moindre caractère de variation, d'inconstance et de mutabilité.

La question, du reste, n'est pas de savoir si la loi naturelle est par elle-même une règle parfaite, ni si elle eût suffi à Adam, sortant des mains du Créateur, pour le diriger dans la pratique de ses devoirs. Il est incontestable que cette loi, considérée dans l'homme innocent et faisant un bon usage de ses facultés, renferme tout ce qui étoit nécessaire pour le conduire au but pour lequel elle lui avoit été donnée. Ce qu'il importe de savoir, c'est si, dans l'état présent de l'homme devenu pécheur et dégradé dans ses facultés par sa dépravation volontaire, elle peut suffire, sans autre secours, pour conduire au bonheur auquel aspirent toutes les créatures raisonnables. Nous pensons qu'elle ne le peut, et que, considérée sous ce point de vue, elle est très-imparfaite, et nous en concluons, qu'afin de ramener l'homme dans la voie de ses devoirs, il étoit absolument

nécessaire que Dieu lui fît connoître plus particulièrement sa volonté, et lui donnât une règle de conduite plus parfaite. Comment, par exemple, Adam, après son péché, auroit-il pu connoître qu'il lui seroit pardonné, si Dieu, qu'il avoit offensé, ne lui en eût rien appris ? Y a-t-il dans la nature quelque chose qui conduise l'homme à savoir certainement, que la justice infinie et immuable de Dieu peut fermer les yeux sur une transgression de la loi éternelle de l'ordre, sans qu'il y ait quelque cause, quelque motif, quelque considération d'un poids infini, pour que Dieu s'y détermine ? La lumière naturelle seule ne pouvoit faire une telle découverte.

Tindall, pour éluder cette difficulté, suppose que la lumière naturelle apprend à l'homme que Dieu est bon, qu'il pardonne, quand on se repent et qu'on est disposé à se corriger : mais il emprunte ici de la religion révélée une doctrine dont il fait honneur à la lumière naturelle, et au moyen duquel il s'efforce d'anéantir cette même religion qui la lui a découverte. La lumière naturelle nous apprend que Dieu est bon et miséricordieux, pourvu qu'on ne porte point cette idée au-delà d'un penchant à ne point faire de mal

et à secourir des créatures qui ne sont point indignes d'être secourues. Mais cette lumière ne nous enseigne point que sa clémence puisse avoir pour objet une créature qui a offensé sa justice immuable. Elle peut l'entrevoir ; mais une simple lueur ne suffit pas pour fixer l'homme dans sa religion; il faut de la certitude. Or la certitude ne peut venir que de la révélation, parce que, selon notre manière de concevoir, la justice de Dieu s'oppose à sa bonté, et que notre raison ne nous montre point l'accord de ces deux attributs, dans le cas que Dieu pardonne au pécheur. L'idée d'indignation contre le péché et de châtiment des crimes est tellement inséparable de l'idée d'une justice souveraine et infinie, qu'à moins de découvrir par révélation que la justice de Dieu sera appaisée par quelqu'expiation d'un prix infini, il n'est pas possible d'apprendre, par la seule lumière naturelle, que le pardon ait lieu, ni que le repentir puisse être de quelque considération. Elle nous dit au contraire, qu'une justice infinie, qui est offensée, décide plus pour le châtiment, que le repentir pour le pardon ; car le pardon n'est pas un effet nécessaire du repentir ; et si le repentir est une suite du pardon connu et espéré, cet espoir

et cette connoissance ne peuvent être que le fruit d'une révélation. Il n'y a donc que la révélation qui ait mis d'accord la bonté de Dieu avec sa justice, en nous enseignant que la bonté infinie du Souverain Être a trouvé une expiation capable de satisfaire une justice infinie.

La loi naturelle est fondée dans la nature des choses. Sous ce rapport, elle est conforme aux principes de la saine raison. Un des desseins de Dieu, en donnant la révélation chrétienne, a été d'en confirmer et d'en rétablir les principes, de les mettre dans tout leur jour, de dissiper les ténèbres dont ils étoient enveloppés, de leur rendre leur force et leur pureté originelles. Nulle part, effectivement, la loi naturelle, telle qu'elle doit être entendue, n'est mieux comprise, plus clairement expliquée, plus fermement établie, que dans les contrées où la religion chrétienne est professée. Mais ce n'est pas là l'idée de Tindall, en nous disant que l'Evangile n'estqu'une seconde publication de la loi naturelle. Il entend par loi naturelle, une religion découverte et établie par les seules lumières de la raison, sans aucun secours supérieur; une religion indépendante de toute révélation extérieure et divine, telle, en un mot, qu'elle

fut enseignée et professée par ceux des païens qui prétendoient avoir porté la raison et la religion à leur plus haut degré de perfection. Il suppose en outre que la loi naturelle contient un plan parfait de religion et de morale, tracé dans l'esprit et dans le cœur de chaque individu, auquel elle donne une notion claire et intime de tout ce qu'il doit croire et pratiquer. (1)

Mais c'est le sort de tous les systèmes opposés à la religion, de se trahir eux-mêmes par les contradictions les plus grossières. Tindall, qui veut établir l'inutilité de toute révélation positive, par l'évidence et l'efficacité des moyens que fournit la loi naturelle pour conduire l'homme à sa fin, est forcé d'avouer, en divers endroits, que les hommes, livrés à eux-mêmes, et privés du secours de la révélation, sont tombés dans toutes sortes d'erreurs en morale comme en religion; que la plupart des principes, même fondamentaux de la loi naturelle, ont été défigurés par les plus monstrueuses altérations. Il est obligé de représenter le genre humain, à l'exception de quelques philosophes, dont on pourroit en-

(1) Voyez *ci-dessus*, *ch.* 11, § 6 *et suiv.*

core lui contester l'exemple, comme n'ayant eu de tout temps que des idées absurdes de la divinité, et que de très-fausses notions de leurs devoirs. De là ses déclamations perpétuelles contre la superstition, pire, selon lui, que l'athéisme, et qu'il accuse d'avoir envahi toute la terre : de là le besoin d'une nouvelle promulgation de la loi naturelle. Or, n'est-ce pas là renverser toute sa théorie par le fait même?

Mais si la religion chrétienne est si excellente, demande Tindall, si ses dogmes ont l'avantage de jeter une si éclatante lumière dans les esprits, si ses préceptes sont si utiles pour régler les mœurs, pourquoi Dieu ne s'est-il pas révélé plutôt? pourquoi ne s'est-il révélé que graduellement? pourquoi ne s'est-il pas révélé à tous les hommes, afin de les éclairer tous et de les diriger dans la route qui conduit au vrai bonheur? Ces questions téméraires n'étoient pas nouvelles : nous y avons répondu à l'article de Herbert. Ce philosophe les avoit renouvelées des anciens incrédules, et nous nous bornerons ici à rapporter en peu de mots la réponse que les premiers apologistes de la religion y firent. « Dieu, leur disoit Arnobe, a eu ses raisons pour différer d'envoyer au monde celui qui

devoit en être le sauveur. Mais, demandez-vous, quelles raisons? Je n'ai point honte de le dire, nous les ignorons. Personne n'a connu la pensée de Dieu, ni pénétré dans ses voies pour en développer les desseins. Il sied bien à l'homme, qui est si peu éclairé sur ce qui le concerne lui-même, de vouloir prescrire à la souveraine sagesse la conduite qu'elle avoit à tenir dans l'ordre moral de l'univers. Quoi! parce que je ne saurois rendre raison des fins que Dieu s'est proposées, s'ensuit-il que ce qui a été fait n'a pas été fait, ou que ce qui a été invinciblement démontré est dépourvu de toute évidence? » (1)

VIII. Tindall avoit appris autant d'hébreu qu'il en falloit pour contester l'application de quelques passages de l'Ancien-Testament au Messie, et il croyoit avoir renversé toutes les preuves qui se tirent de l'ancienne alliance pour autoriser la nouvelle. Il ne vouloit point voir que la grande preuve, qui forme cet accord, ne dépend point d'un ou de deux textes; que tout le système de l'institution judaïque étoit prophétique; que le principal but des psaumes et des prophéties étoit de le déve-

(1) *Arnob. advers. gent.*, *lib.* 2. — Voy. ci-dess. *ch.* 11, § 14 *et suiv.*

lopper et d'en indiquer l'application. On ne sauroit avoir une juste idée d'un objet, lorsqu'on ne le considère que dans quelques parties et par des endroits détachés; il faut le considérer dans son ensemble, pour être en état d'en porter un jugement raisonnable. Mais cette dernière méthode n'est point celle de nos philosophes; leur but étant de combattre la révélation, comme Tindall l'avoue ingénument pour lui-même, ils se bornent à une étude légère du texte sacré, suffisante pour y trouver matière à des objections, qu'une étude approfondie feroit aisément disparoître.

On peut prendre une idée de sa manière de procéder, par l'exemple suivant, dans lequel les incrédules trouvent une fort grande objection contre les preuves qui se tirent de l'Ancien-Testament en faveur du Nouveau. Il observe que toutes les promesses et les menaces de la loi sont temporelles; qu'elles n'ont rapport qu'aux biens et aux maux de cette vie, qu'à la jouissance ou à la privation de la terre de Chanaan; et que l'on n'y trouve rien qui ait pour objet la vie future. De là il conclut que les Juifs n'avoient point de promesse d'un bien à venir; que les Sadducéens, qui nioient la résurrection, ne trouvoient dans les

livres sacrés rien qui leur fût contraire, et qu'une religion de cette espèce ne pouvoit nullement avoir pour but de conduire au christianisme.

N'est-il donc pas visible, que si Moïse n'a point parlé des récompenses et des peines de la vie future, c'est parce qu'il n'étoit pas envoyé pour établir la vraie religion, qui subsistoit long-temps avant lui ; mais pour fixer un culte extérieur, propre à entretenir les espérances données dans la révélation faite aux patriarches. Abraham habitoit sous des tentes, attendant une meilleure vie. Il avoit donc foi aux récompenses d'une vie future; et cette foi, qu'il avoit reçue de ses ancêtres, en remontant jusqu'à Abel, fut transmise à sa postérité, chez laquelle elle se conserva jusqu'à la venue de Jésus-Christ. Les Sadducéens devoient en convenir, et Tindall n'est pas en droit de dire que ces anciens déistes ne trouvoient rien dans les livres sacrés qui leur fût contraire.

L'alliance de Dieu avec le peuple hébreu étoit littérale ; toutes les promesses attachées à l'observance de la loi étoient littérales. Les vues de Dieu, en faisant cette alliance, se présentent d'elles-mêmes. Il est manifeste qu'elles ont eu leur effet ; mais il ne s'ensuit

pas que la loi elle-même, avec ses emblêmes, n'eut pas un sens plus relevé, qu'elle ne parlât pas un langage plus intelligible à chaque Juif qui, à la faveur de ces institutions divines, devoit découvrir le dessein de Dieu, et concevoir l'espérance d'une meilleure vie. Il ne s'ensuit pas pas non plus que d'observer et de méditer la loi, ne fût pas un moyen nécessaire pour le conduire à l'attente des bienfaits de cette vie future.

Nous ne nous arrêterons pas sur les paradoxes en morale, que contient le *Christianisme aussi ancien que le monde* : il suffira d'en indiquer quelques-uns. L'auteur établit, par exemple, en règle générale, que chaque hommepeut juger de ce qu'il doit faire, par ce qui lui paroît le plus convenable à son avantage particulier, dans les circonstances où il se trouve; c'est-à-dire que l'intérêt personnel doit être la règle de nos actions : maxime assurément très-philosophique, mais extrêmement dangereuse en morale ; car il n'y a rien dont les hommes en général portent des jugemens plus faux que sur ce qui regarde leur propre avantage. Une autre de ses maximes très-analogue à celle-là, c'est que la vérité n'est belle et estimable qu'autant qu'elle est utile à celui qui la recherche. Cette doctrine

revient assez à celle de quelques anciens philosophes, qui ne connoissoient d'autre règle de morale que l'utilité de l'individu, la rejetoient lorsqu'elle pouvoit être nuisible, et consacroient le mensonge qui devoit produire quelque avantage. Il reproche à l'Evangile d'avoir ordonné le pardon des injures. Il est vrai que la vengeance, à en juger par la conduite des philosophes modernes, paroît faire une partie essentielle de leur code de morale. Il donne pour maxime, à l'égard de la concupiscence, qu'on peut la satisfaire de telle manière qu'on le voudra, pourvu qu'il en résulte la propagation de l'espèce humaine, etc. etc.

IX. L'ouvrage de Tindall fit une très-grande sensation dans le monde. Les philosophes déistes le produisirent partout comme le livre le plus fort contre le christianisme qui eût encore paru, et ils s'efforcèrent de persuader qu'il étoit impossible d'y répondre d'une manière satisfaisante. Les apologistes de la révélation ne se laissèrent pas épouvanter par de tels applaudissemens. Il ne leur fut pas difficile d'exposer au grand jour les sophismes, l'ignorance, la mauvaise foi de cet *intrépide défenseur de la religion naturelle*, comme l'appelle Voltaire; de montrer qu'il

ne fait guère que ressasser les arguties de Collins, sans répondre aux réfutations qui en avoient été faites. Son ouvrage, ainsi dépouillé du faste d'une fausse érudition, ne parut plus aux yeux des bons juges, dit le savant Stackhouse, qu'une méprisable répétition de lieux communs contre le clergé, d'objections cent fois rebattues, et toujours victorieusement réfutées, sur quelques textes difficiles de l'Ecriture-Sainte, qu'un long enchaînement de parallogismes dégoûtans par leur ennuyeuse confusion. La méthode en est si désordonnée, les raisonnemens en sont si embrouillés ; on y trouve tant de citations superflues, tant de fastidieuses redites ; les mêmes objets y reviennent si souvent, toujours mêlés avec d'autres qui n'y ont aucun rapport, qu'il en coûteroit infiniment plus de peine pour ranger les différentes matières de ce livre sous certains chefs, afin de les bien comprendre, que pour y faire une réponse satisfaisante après avoir saisi le vrai sens. (1) Aussi Swift pensoit-il que Tindall devoit toute sa réputation à l'impiété qui règne dans son livre, et nullement au mérite de l'ou-

(1) *Le sens littéral, etc.* Ci-dessus.

vrage. « Quel autre sujet que la religion, renfermé dans les bornes de l'art et de la nature, dit cet ingénieux écrivain, auroit été capable de procurer à Tindall le titre d'auteur profond, et de le faire lire? Si cent plumes de cette force avoient été employées pour la défense de la religion, elles auroient été d'abord livrées à un oubli éternel. » (1)

Aussi le succès des nombreux adversaires du christianisme de Tindall fut il complet. Waterland s'attacha principalement à venger l'Ecriture-Sainte, et Balguy à soutenir la médiation de Jésus-Christ. Burnet, Law, Jackson, Stibbing, Atkey et autres se divisèrent les différentes parties du nouveau système. Outre ces réfutations partielles, il y en eut qui en embrassèrent tout l'ensemble. Foster, Leland, Connybeare se distinguèrent surtout dans cette controverse. Le dernier fixa, avec beaucoup de sagacité, la véritable notion de la loi, ou religion naturelle. Il détermina, d'une manière très-précise ce qui constitue le principe de nos devoirs, et ce qui en règle l'étendue. Il prouva que la loi naturelle ne doit pas se prendre pour tout ce qui est fondé

(1) *An argument against abolishing christianity.*

sur la nature des choses, comme le prétendoit l'auteur; mais seulement pour un recueil de préceptes de ce genre, en tant qu'ils peuvent être aperçus et discernés par l'exercice de nos facultés naturelles; parce que, ce qui est fondé sur la nature des choses ne devient, à proprement parler, obligatoire pour nous, que lorsque nous le considérons comme étant la volonté du suprême législateur. C'est de la sanction qu'il y donne, en y attachant des récompenses et des peines, que naissent nos devoirs. Sous ce point de vue, on peut dire que la loi naturelle n'est pas absolument parfaite, parce que, réduite à ce que les hommes en peuvent découvrir, au moyen de leurs facultés naturelles, elle ne sauroit être plus parfaite que ces facultés même. Cette distinction fait concevoir comment il est possible que la loi naturelle admette de plus amples explications, acquierre de nouveaux motifs pour en presser l'accomplissement; qu'elle soit même susceptible d'additions propres à nous y faire découvrir des choses que nous n'y avions pas d'abord apperçues. Sous ce rapport, elle n'est point immuable, de manière à exclure absolument tout précepte positif, dont l'objet seroit de manifester plus amplement la volonté de Dieu, de faire connoître plus particulière-

ment le genre de soumission qu'il exige, de mieux régler le culte par lequel il veut être honoré; de déterminer avec plus de précision la partie extérieure de la religion, afin de faciliter les progrès de la partie intérieure qui en constitue l'essence. Voilà à quoi est spécialement destinée la révélation, dont les préceptes, parfaitement d'accord avec ceux de la loi naturelle, sont soutenus et rendus plus faciles par de nouveaux secours. Cette distinction lumineuse est accompagnée, dans l'ouvrage, d'une foule de détails et de preuves, qui répandent la plus grande clarté sur toute cette question.

Les argumens de Foster et de Leland rentrent en partie dans ceux de Connybeare, et n'en diffèrent que par la manière de les proposer. Le premier venge avec beaucoup de force la Providence, sur le reproche qui lui est fait de n'avoir pas rendu la religion chrétienne universelle, et il prouve que cette disposition est analogue au cours général de ses opérations dans l'ordre naturel, aussi bien que dans l'ordre moral, et que d'ailleurs cette marche est conforme à l'idée qu'on doit avoir d'une révélation positive et divine. Le dernier auteur s'attache plus particulièrement à discuter les fausses notions que Tindall s'est efforcé

de donner de la loi naturelle, en montrant qu'elles ne peuvent se concilier, ni avec la raison, ni avec cette même loi, telle qu'elle est présentée dans le *christianisme aussi ancien que le monde.*

Ce livre n'étoit encore que la première partie de l'ouvrage que Tindall se proposoit de publier contre la religion chrétienne. La mort le prévint avant de pouvoir mettre au jour la seconde, qui étoit toute prête Son ami Budgell, l'un des auteurs du *Spectateur*, qu'il avoit chargé, par son testament, de la faire imprimer, eut la sagesse d'épargner ce scandale à la religion.

CHAPITRE VIII.

TOLAND.

I. UN philosophe qui, selon Voltaire, a porté au christianisme des coups beaucoup plus violens que Tindall, est le fameux Jean Toland (1). Il naquit en 1670, de parens catholiques, au village de Redcastle, près de Londonderi en Irlande. Après avoir commen-

(1) *Lettre sur les auteurs anglois, etc.*

cé ses études dans l'université de Glascow, il alla les continuer dans celle d'Edimbourg, où il abjura la religion de ses pères pour embrasser le Presbytérianisme, qui laissoit un libre essor aux travers de son esprit. Ce changement lui procura à Londres des protecteurs dans sa nouvelle communion. Ils reconnurent, dans le jeune prosélyte, des talens dont ils espéroient tirer grand parti en faveur de leur secte, et l'envoyèrent à Leyde achever ses études, sous les savans professeurs Sponheim et Trigland. Il passa deux ans dans cette ville et revint à Londres, où il se mit à dogmatiser avec beaucoup de chaleur dans les cafés, dans les tavernes et dans les clubs.

Il débuta dans la carrière de l'incrédulité par un ouvrage fameux, connu sous le titre de *Christianisme sans Mystères*, dont le but est de montrer qu'il n'y a rien dans l'Evangile qui soit au-dessus de la raison, et que c'est mal à propos qu'on donne le nom de mystère à la doctrine qui y est contenue. L'auteur ne se bornoit pas à traiter philosophiquement la question principale qui en faisoit le sujet; il assaisonnoit la discussion d'une foule d'invectives si atroces contre le clergé, que Voltaire, tout en faisant l'éloge de son âme *fière* et *indépendante*, convient cependant

qu'il auroit pu être plus modéré. Seulement pour atténuer son tort, il suppose que la persécution l'avoit irrité, et que ce fut par haine et par vengeance que l'auteur écrivit contre la religion chretienne. Voilà certes des motifs bien peu dignes d'un vrai philosophe! Mais quelle persécution avoit-il donc essuyée lorsqu'il publia son ouvrage? N'est-ce pas de lui que vint la déclaration de guerre? Les écrivains qui s'élevèrent contre lui ne se montrèrent dans la lice que pour repousser une attaque injuste et téméraire; leur rôle fut celui de simples défenseurs de la religion outragée et calomniée avec la plus insigne mauvaise foi. La prétendue persécution fut la suite de cet ouvrage; elle ne peut donc en justifier le ton.

En arrivant à Dublin, où il étoit allé chercher un asile contre l'orage que son livre avoit excité à Londres, il s'entendit dénoncer dans toutes les chaires sacrées de cette capitale d'Irlande. Au lieu de calmer les esprits par une conduite retirée, sage et prudente, il ne fit que les exaspérer encore davantage par son indiscrétion et son effronterie. On le vit dans les cafés et dans les tavernes, se répandre en injures contre ses adversaires, soutenir ses paradoxes avec opiniâtreté, prendre en toute

occasion ce ton subsannant qui irrite l'amour-propre des hommes les plus modérés et les plus tolérans par caractère. Le parlement d'Irlande ne crut point devoir ménager un homme qui se ménageoit si peu lui-même, et qui, par son insolence, sembloit vouloir défier les lois et se jouer de l'opinion publique. Molineux, à qui il avoit été recommandé par Locke, rapporte que le soulèvement contre ce téméraire fut porté à un tel point, qu'il eût été dangereux de passer pour avoir quelque relation avec lui, et qu'on évitoit sa rencontre en public, comme on auroit fait celle d'un pestiféré. On condamna son livre, on ordonna des poursuites contre sa personne. Ces mesures, jointes à l'extrême misère à laquelle il se trouva réduit, et à la crainte de se voir appliquer la loi *de comburendo hæretico*, portée autrefois contre les Lollards, et qui n'étoit point encore abolie en Irlande, l'obligèrent de repasser en Angleterre.

Les esprits n'y étoient guère mieux disposés en sa faveur. Son ouvrage avoit été dénoncé au grand-juge de Middlesex ; la convocation du clergé le mit au nombre des livres contre la religion, qu'elle se proposoit de censurer ; mais il sut profiter adroitement d'un conflit de juridiction survenu entre les deux

chambres, par les prétentions que celle du second ordre éleva contre celle du premier, pour se soustraire à une condamnation inévitable sans cet incident. La Chambre-Haute, dans le dessein de mortifier la Chambre-Basse, se contenta de la rétractation apparente de quelques-unes des propositions les plus répréhensibles, et de l'explication de quelques autres. Elle allégua d'ailleurs un statut de Henri VIII, qui défendoit de procéder dans les affaires de cette nature, sans y être expressément autorisé par le roi. La chose n'eut donc point alors d'autre suite, et ce ne fut qu'en 1702 que le parlement fit brûler le livre, sans rien prononcer contre l'auteur. Voyons donc quel est ce système qui souleva tant de monde contre lui.

II. Voltaire dit que le *Christianisme sans Mystères* est le plus circonspect des ouvrages de Toland. Leibnitz reconnoît qu'il est ingénieusement composé. Dans le fait, quoique le titre seul suffise pour le rendre suspect, puisqu'il assure qu'il n'y a rien dans l'Evangile qui soit hors de la sphère de la raison, il est certain que le livre est écrit avec beaucoup d'adresse et d'artifice, et que l'auteur sait s'envelopper dans une foule de subtilités destinées à couvrir son véritable dessein. Les en-

nemis de la religion, en rendant hommage à la morale de l'Evangile, se révoltent contre les mystères que contient ce livre divin ; parce qu'il propose à la foi des vérités sublimes, auxquelles la raison, livrée à elle même, ne sauroit atteindre, et qu'elle ne peut comprendre. L'auteur prend une voie plus simple pour parvenir au même but, c'est d'en faire disparoître tous les mystères, et voici sa méthode.

Il prétend que le mot *mystère* doit se prendre dans l'Ecriture Sainte du Nouveau-Testament, tantôt pour la religion chrétienne en général, considérée comme ayant été absolument cachée aux Gentils, et comme n'ayant été que très-imparfaitement connue des Juifs, avant la mission de Jésus Christ, tantôt pour certaines vérités révélées aux apôtres par occasion, quelquefois pour des choses proposées en parabole ou en énigme, d'autres fois, dans un sens plus analogue à nos idées, pour des points de doctrine auxquels la raison seule n'auroit jamais pu atteindre, et que la révélation rend si claires et si intelligibles, que dès lors on n'y apperçoit plus rien que de très-naturel et que de très-conforme à tout ce qui est renfermé dans la sphère de l'entendement humain.

Dans le développement de son système, Toland avance plusieurs principes qui se réduisent tous à celui des sociniens, présenté sous toutes sortes de faces. Il soutient que la religion ne peut proposer à croire aucun point qui soit au-dessus de la raison. Cependant la nature divine elle-même, qui est infinie, n'est-elle pas nécessairement incompréhensible? n'y a-t-il pas dans toutes les substances quelque chose qui surpasse la capacité de notre esprit et qui résiste à toutes nos recherches? C'est ce qui fait que nous ne pouvons comprendre que les seules notions incomplettes, telles que les notions des nombres, des figures et des autres modes de ce genre, fruits des abstractions de l'esprit humain. Il est certain que notre intelligence bornée ne peut connoître distinctement une infinité de rapports, sans lesquels on ne sauroit rien comprendre parfaitement, surtout dans les choses divines, que nous ne devons aborder qu'avec un profond sentiment de respect et d'adoration.

Les incrédules sont dans l'usage de mettre perpétuellement la raison en opposition avec la révélation, afin de détruire celle-ci par celle-là. On remarque la même méthode, ou plutôt le même artifice d'un bout à l'autre de

l'ouvrage, comme si l'on ne pouvoit embrasser l'une sans renoncer absolument à l'autre. Mais ne se sert-on pas des principes mêmes de la raison pour démontrer la nécessité, les avantages et l'existence de la révélation ? La raison prononce, par les preuves les plus claires et les plus solides, que la révélation doit être reçue ; mais on n'est pas en droit d'en conclure, qu'elle doit aussi étendre son examen et ses décisions sur la nature même des choses révélées, pour n'admettre que celles qu'elle comprend parfaitement, et rejeter les autres. Ce seroit la faire tomber en contradiction avec elle-même, puisqu'elle ne peut prononcer sur le fait de la révélation et y acquiescer, qu'elle ne reconnoisse en même temps son insuffisance pour découvrir, par ses seules forces, ce qu'il a plu à Dieu de lui cacher d'abord, et ce qu'il a eu ensuite la bonté de révéler aux hommes ; qu'elle n'adore la profondeur des jugemens de l'Etre-Suprême, et qu'elle ne convienne de la foiblesse de ses propres lumières. Bien loin donc que la révélation anéantisse la raison, comme on le suppose, elle l'élève, au contraire ; elle lui découvre un monde nouveau dont les beautés auroient été inaccessibles à toutes ses recherches.

Les théologiens reconnoissent, dit l'auteur, qu'il peut très-bien arriver qu'un dogme de foi paroisse au moins contraire à la raison. Les théologiens distinguent entre les vérités métaphysiques, dont le contraire implique contradiction, auxquelles par conséquent aucune vérité divine ne peut être opposée, et les vérités physiques qui sont puisées dans l'expérience à laquelle rien n'empêche que Dieu ne déroge, puisqu'on voit souvent arriver quelque chose de semblable dans la nature. Qui doute que Dieu n'ait en son pouvoir une foule de moyens de produire un même effet, en mettant seulement en œuvre ce qu'on appelle les secrets de la nature? Il est, au surplus, absurde d'avancer qu'une contradiction réelle et une contradiction apparente reviennent au même. Lorsque plusieurs apparences sont opposées entr'elles, on doit examiner quelle est la vraisemblance qu'il convient de suivre préférablement aux autres. Il faut de plus, dans la question présente, considérer ce qui est le plus sûr, par exemple, si les paroles d'un maître favorisent un sentiment, tandis que l'autre sentiment n'a pour lui que les simples apparences; et si, en s'attachant littéralement aux paroles de ce maître, on ne court aucun risque, tandis qu'en s'en

écartant, on s'expose à quelque danger. La prudence dicte sans doute de s'attacher aux paroles, et de ne point s'écarter de la lettre, sous prétexte du sens. Et cette conduite sera d'autant plus raisonnable, que le maître est plus puissant, plus sage, et qu'il est le souverain arbitre de nos destinées.

Un autre principe de Toland est que l'évidence est le fondement de la persuasion : d'où il conclut qu'on ne peut croire que ce que l'on conçoit. La proposition est vraie en ce sens que, quoique les points dont nous sommes persuadés ne soient pas toujours évidens par eux-mêmes, les motifs sur lesquels nous en sommes persuadés doivent toujours être évidens. Par exemple, l'autorité des personnes, sur le témoignage desquelles nous croyons un fait, doit nous être évidente, quoique nous ne comprenions pas toujours la manière dont ce fait est arrivé. Quand il s'agit de la foi divine, cette évidence, qui est le fondement de la persuasion, se trouve, non pas dans l'objet de la foi, mais dans les preuves qu'on appelle communément *motifs de crédibilité*. Du reste, il est bien vrai qu'on ne peut croire que ce que l'on conçoit; c'est-à-dire, qu'il faut que les paroles aient quelque sens : mais il n'est pas toujours nécessaire

que les idées soient distinctes, et, à plus forte raison, qu'elles soient *adéquates*. N'y a-t-il pas diverses choses que nous croyons par expérience, quoique plusieurs des objets immédiats de nos sens, tels que les couleurs, les odeurs, etc., ne portent pas dans nos esprits des notions très-distinctes ?

La dernière idée de l'auteur, à laquelle nous nous arrêterons, est de prétendre que la révélation est une manière d'instruire, et non une preuve qui opère la conviction ; c'est-à-dire, que la révélation ne mérite pas plus de créance qu'un maître à qui l'on ne croit qu'autant qu'il prouve, ou qu'il donne des idées distinctes des choses qu'il enseigne. Observez que dès que nous sommes assurés que c'est Dieu lui-même qui révèle, il n'est pas seulement à nos yeux un docteur ou un maître, il est encore un témoin et même un juge irréfragable. Cette évidence dans les choses que Toland exige, n'est pas toujours nécessaire dans les choses humaines pour parvenir à la certitude ; l'évidence dans les personnes est souvent suffisante. Il en est autrement dans les sciences de pur raisonnement, où la persuasion ne vient pas de l'autorité du maître, mais de la clarté des conceptions. A la vérité, la révélation ne doit rien conte-

nir qui ne soit digne de Dieu, lequel est la souveraine raison. Mais dans l'ordre de la nature elle-même, combien de choses nous ont paru absurdes, à cause de notre ignorance, parce que nous ne sommes pas placés dans le véritable centre du monde, qui est le seul point de vue convenable pour en découvrir et en admirer la magnifique harmonie. (1)

Les observations de Leibnitz sur le livre de Toland, d'où sont tirés, en grande partie, les argumens qu'on vient de lire, contiennent plusieurs autres remarques philosophiques, pour prouver, 1°. qu'il y a dans la nature une foule de phénomènes ou de mystères, qui sont au-dessus de la raison humaine, à quelque degré qu'on puisse la supposer élevée dans le cours de cette vie mortelle ; 2°. que Dieu peut nous révéler des dogmes incompréhensibles, dont cependant nous sommes en état d'écarter toute idée de contradiction proprement dite ; 3°. que le mot *mystère* est quelquefois employé, dans l'Ecriture-Sainte, au sens qu'il a communément dans la théologie ; 4°. qu'il y a dans la révélation des dogmes qui, quoique placés

(1) Voyez Leibnitz, *annot. ad. Tolandi librum*, etc, *tom. Ier. pag.* 142, *etc.*

au-dessus de notre intelligence, n'en sont pas moins importans pour le salut ; 5°. qu'il faut mettre une grande différence entre comprendre parfaitement une chose, et comprendre le sens des mots qui l'énoncent, quoique la manière d'expliquer la chose soit inaccessible à la raison humaine. Du reste, Toland convient, dans son ouvrage, que Jésus-Christ a fait des miracles. S'il est conséquent, il doit convenir aussi qu'il y a dans la religion chrétienne quelque chose à croire, qui est au-dessus de la raison ; car les miracles sont des opérations qu'une intelligence finie ne peut déduire des lois de la nature créée, quelque pénétration qu'on lui suppose ; et ils ne sont pas moins au-dessus de la sphère de l'entendement humain après l'événement, que ne le sont les mystères après qu'ils ont été révélés.

III. A peine l'orage excité contre Toland, par *le Christianisme sans mystères*, étoit-il calmé, qu'il s'attira une nouvelle affaire qui pouvoit avoir pour lui les plus fâcheuses suites. En voici la cause. On connoît le fameux *Eikon Basilike*, ou l'*Image d'un Roi*, qui parut peu de temps après la mort de Charles I, et qu'on regarde généralement comme l'ouvrage de ce prince infortuné.

Cromwel ayant chargé Milton de le réfuter, ce fanatique, dont les pamphlets contre la royauté respirent le ton de la plus grossière déclamation, le fit avec tant de violence, dans un écrit intitulé *Eikon klastès*, ou l'*Image brisée*, que les plus factieux, d'entre les parlementaires même, en témoignèrent leur mécontentement. Toland, dans la *Vie de Milton*, publiée en 1698, prétendit que l'*Eikon Basilike* n'étoit pas l'ouvrage de Charles I; et, en discutant ce point de critique, il avança la proposition suivante : « Quand je considère sérieusement de quelle façon tout s'est passé parmi nous, dans un intervalle de 40 ans, au milieu d'un siècle éclairé, et quelle révolution ce livre a causée en grande partie, je ne m'étonne plus qu'on ait publié et reçu tant d'écrits supposés sous le nom de Jésus-Christ et des apôtres dans les premiers temps, où il importoit si fort de les faire regarder comme authentiques, où il y avoit trop d'impostures de tous les côtés, pour qu'on osât se les reprocher, où enfin le monde entier étoit couvert de ténèbres et de superstitions ».

Cette proposition excita de fortes réclamations. Elle fut surtout vivement attaquée en chaire par le docteur Blackhal, depuis évêque d'Excester, qui, dans un sermon prêché

le jour de l'anniversaire du martyre de Charles I, la signala comme tendant à détruire l'authenticité de tous les livres canoniques du Nouveau-Testament. L'auteur entreprit de la justifier dans sa défense de la vie de Milton, publiée l'année suivante sous le titre d'*Amyntor*. Le remède fut pire que le mal, et prouva évidemment qu'on ne s'étoit point trompé dans l'intention qu'on lui avoit attribuée, d'avoir eu en vue les livres du Nouveau-Testament.

Il y avoit ramassé tout ce qui lui étoit tombé sous la main sur les divers ouvrages répandus dans les premiers siècles, sous le nom des apôtres et des hommes apostoliques, dont il avoit composé un catalogue de plus de quatre vingts, qu'il prétendoit avoir eu le même cours et la même autorité que les quatre Evangiles et les autres livres canoniques. En se prévalant des conjectures hasardées du savant Dodwell, conduit par un goût décidé pour les paradoxes (1), il prétendit que les livres qui forment le canon reçu dans l'Eglise étoient restés enfouis chez des particuliers jusqu'au règne de Trajan, ou même à celui d'Adrien;

(1) *Dissert. I, in Iren.*, §. 39.

qu'avant leur découverte et leur publication à cette époque, ils avoient été tenus cachés avec beaucoup de mystère, et qu'ils étoient demeurés absolument inconnus au clergé et aux églises; qu'on ne les distinguoit point des livres apocryphes dont se servoient les hérétiques; que tous ces livres, tant ceux qui ont été insérés dans le canon, que ceux qui en ont été rejetés, étoient cités et allégués indifféremment par les plus anciens auteurs ecclésiastiques, et avec la même autorité. Tel est en abrégé le système par lequel Toland prétendoit confirmer, disoit-il, l'authenticité des livres du Nouveau Testament.

Comme il ne faisoit guère que ressasser des difficultés cent fois résolues par les plus habiles critiques, on crut d'abord devoir garder le silence sur un ouvrage destiné à tomber de lui-même. Mais l'auteur s'en étant prévalu, comme si ce parti eût été l'effet de la menace qu'il avoit faite de donner une histoire complète du canon de l'Ecriture-Sainte, rédigée sur les mêmes principes de critique, plusieurs habiles écrivains se chargèrent de le réfuter, et ils s'en acquittèrent avec succès. Ceux qui se distinguèrent le plus dans cette controverse furent MM. Richardson, Nyes, le savant Lardner, Clarke

qui annonça dès lors les rares talens, dont il fit quelque temps après un si utile usage; Jones, auquel on fut redevable d'un catalogue complet des livres apocryphes, soumis aux règles d'une critique judicieuse, etc. : tous ces auteurs mirent dans la plus grande évidence les soins et les précautions dont usoient les premiers Chrétiens, pour n'admettre dans leur canon que les livres qui portoient des caractères sensibles de leur inspiration divine. Un précis de leurs argumens suffira pour dissiper l'illusion que pourroit produire la fausse érudition de Toland et des autres incrédules qui ont traité la même matière.

IV. D'abord, sa mauvaise foi se manifeste évidemment à chaque page du livre. Ce n'est d'un bout à l'autre que des citations fausses, mutilées, ou alléguées à contre-sens pour en imposer à ses lecteurs, sous des noms d'auteurs respectables, dont il dénature les sentimens de propos délibéré. Il traça, en ce genre d'infidélités, la route que suivirent peu après les Collins, les Tindall et autres écrivains de la même force. La plupart des livres apocryphes qu'il prétend être du premier siècle, n'ont été fabriqués que dans le troisième et le quatrième. Ces livres ont toujours été rejetés par les auteurs même qu'il invoque pour

les décorer du titre de livres apostoliques. Ces auteurs les dénoncent partout comme des ouvrages remplis d'erreurs, d'absurdités, et composés par des hommes inconnus. Ceux de ces écrits, qui n'ont pas été expressément réprouvés, ne furent jamais généralement adoptés, ni insérés dans le catalogue des livres canoniques. Ce n'étoit que des copies informes des vrais écrits reconnus pour inspirés, défigurées par des interpolations et des omissions que des faussaires y avoient faites pour propager leurs erreurs sous les noms sacrés, dont ils couvroient leurs impostures. On ne les lisoit point dans les églises ; il n'en est point fait mention dans aucun canon des trois premiers siècles. Si les Pères les ont quelquefois cités, c'est comme ils ont cité des auteurs profanes, sans attribuer plus d'autorité aux premiers qu'aux derniers.

Il est certain, au contraire, que l'Eglise ne reconnut d'abord, et qu'elle reconnut constamment et généralement pour canoniques, les quatre évangiles, les actes des apôtres, treize épîtres de saint Paul, la première de saint Pierre et la première de saint Jean. Quelques églises particulières révoquoient en doute l'authenticité de l'épître aux Hébreux, de la seconde de saint Pierre,

des deux dernières de saint Jean, de celles de saint Jacques, de saint Jude et de l'Apocalypse. Mais toutes ces pièces ne tardèrent pas à être universellement approuvées et reçues dans le canon. C'est ce qui paroît par le concile de Laodicée, par saint Athanase, saint Epiphane, Ruffin et autres écrivains du même siècle. Ils attestent unanimement que ces dernières pièces, ayant été écrites pour toutes les Eglises, elles y furent lues publiquement, dès le temps de leur composition; et par conséquent qu'on les regardoit dès lors comme divinement inspirées.

Toland avance sans preuve, que les Eglises n'eurent connoissance des livres du Nouveau-Testament qu'environ cent trente ans après Jésus-Christ. Cependant nous les voyons cités par saint Barnabé, Hermas, saint Ignace, saint Polycarpe, saint Clément romain, tous contemporains des apôtres. Dans le second siècle, ils le sont par Papias. Saint Justin atteste que dès lors les Eglises avoient des lecteurs, dont la fonction étoit de lire l'Ancien et le Nouveau-Testament dans les assemblées des Chrétiens. Tous les monumens, en confirmant ce fait, déposent qu'on y lisoit ces livres, tels que nous les avons dans notre canon, et point d'autres. Mais, dit To-

land, quelle règle avoit-on pour les distinguer des apocryphes qui portoient aussi les noms des apôtres ? — Etoit-il donc si difficile de juger de leur conformité ou de leur opposition avec la doctrine de Jésus-Christ et avec l'histoire de sa vie, que les diverses Eglises avoient reçues tout récemment des successeurs immédiats des apôtres ? Toutes les Eglises, sans en excepter même celles des hérétiques, convenoient que les quatre évangiles avoient été réellement écrits par ceux dont ils portent les noms. Les autres évangiles n'avoient cours que dans quelques petites sectes, contredites en cela, non-seulement par les églises catholiques, mais encore par la plupart des églises hétérodoxes. Il falloit donc que leur supposition fût bien manifeste. Marcion fut assez sincère pour rejeter les fausses copies des livres canoniques, faites par des hérétiques. L'exemplaire de saint Mathieu, dont se servoient les Nazaréens, différoit de celui des Ebionites, en ce qu'il manquoit, dans celui-ci, les deux premiers chapitres, aisés à rétablir par le moyen de tous les autres exemplaires, où ils se trouvoient dans toute leur intégrité. L'évangile de saint Jean avoit, à la vérité, subi quelques altérations ; mais, dès que les Alogiens s'en

furent apperçus, ils renoncèrent promptement à leur exemplaire altéré, pour prendre celui que contenoit le canon du Nouveau-Testament, tel qu'il s'est conservé jusqu'à nos jours. Enfin, il n'est pas jusqu'aux Manichéens, qui n'admissent exclusivement tous les livres contenus dans le même canon. Celse reproche bien aux Chrétiens des changemens faits dans leurs évangiles; mais il ne parle que des exemplaires de quelques hérétiques, qui furent reconnus pour faux par toutes les églises, dès leur première apparition.

Une autre idée de Toland, est que plusieurs des livres du canon qu'il oppose à celui de l'Eglise ne furent supprimés que par le parti qui se trouva alors le plus puissant; mais il est certain, d'après les règles de la plus saine critique, que cette suppression fut dictée par des raisons très-légitimes. On ne sauroit en douter pour ceux qui portent des marques visibles de leur fausseté. Quant aux écrits de saint Barnabé, de saint Ignace, de saint Polycarpe, d'Hermas, de saint Clément romain, on convient qu'ils étoient en très-grande réputation, attendu qu'ils contiennent d'excellens sentimens de piété et de très-utiles instructions. C'est pour cela qu'on

les lisoit quelquefois publiquement dans les églises, comme on pourroit y lire aujourd'hui diverses homélies de saint Augustin, de saint Chrysostôme, et d'autres anciens pères, sans qu'on pût en conclure qu'elles font partie de l'Ecriture-Sainte. Effectivement, on ne les trouve nulle part mis sur la même ligne que les livres canoniques. Il est d'ailleurs bon d'observer, pour écarter toute équivoque, que les termes d'*écriture* et de *canonique*, furent dans le commencement attribués à tous les livres ecclésiastiques qui étoient généralement reconnus pour orthodoxes, afin de les distinguer de ceux qui ne renfermoient qu'une doctrine purement philosophique, quelqu'exacte qu'elle pût être. Mais les Pères, en les qualifiant ainsi, mettent toujours une différence essentielle entre l'*Ecriture* simplement dite, et la *Divine-Ecriture*; et, lorsqu'ils font mention du canon des livres saints, jamais ils n'y comprennent ceux des hommes apostoliques, quoique les auteurs en fussent très-connus, et leur mémoire en grande vénération dans l'Eglise.

On lit encore, parmi les objections de l'Amyntor, que les auteurs des livres canoniques étoient tout-à-fait étrangers les uns aux autres. Dans ce cas, ce seroit une grande

preuve de la vérité des faits qu'ils rapportent et de celle de la doctrine qu'ils enseignent, puisque, sans s'être concertés, il règne entr'eux un si parfait accord de faits et de principes. Mais cette supposition n'est point juste; car on sait que saint Marc avoit été disciple de saint Pierre, sous la dictée duquel il avoit écrit son évangile, qui n'est guère que l'abrégé de celui de saint Matthieu; (1) que saint Luc, dans les premiers versets du sien, fait l'éloge des deux précédens; que saint Jean fait mention des trois premiers et les approuve, qu'il n'a même composé le sien que pour leur servir de supplément. (2) On sait encore que saint Pierre loue les épîtres de saint Paul; qu'il nous apprend qu'elles étoient entre les mains des fidèles, qui en faisoient leur lecture journalière; que quelques-uns même en abusoient, etc., etc. (3)

Au surplus, rien de moins fixe que le jugement de Toland sur cette question. Tantôt il regrette que les livres apocryphes ne soient pas reçus dans le canon ecclésiastique, tantôt

(1) Euseb., *Hist. ecclés.* VI. 23. — II. 15.

(2) *Ibid.*, III. 24.

(3) Voyez Stackhouse, *le sens littéral de l'Ecriture-Sainte*, *chap.* 3.

il traite ces mêmes livres d'enfans illégitimes, qui ne contiennent que des rêveries, et qui n'ont dû leur existence qu'à une imagination toute profane. Voici un fait qui doit nous donner la juste mesure de l'esprit qui le dirigeoit dans cette importante discussion. Pendant un voyage qu'il fit en Allemagne, la reine de Prusse le mit aux prises sur cet article avec le savant Beausobre. Celui-ci le pressa fortement sur cette règle de critique: qu'il y a une foule de faits publics et incontestables, rapportés par des historiens estimés, dont la véracité ne sauroit être révoquée en doute, à moins de renoncer au bon sens. Il ajoutoit que tous les caractères propres à garantir la vérité de leur récit, se trouvant réunis dans la personne et dans les écrits des évangélistes, on ne pouvoit refuser de croire ces derniers, sans introduire un pyrrhonisme universel, ou sans supposer que les preuves d'inspiration divine, qui brillent dans leurs rapports, doivent affoiblir leur témoignage, et le ravaler au-dessous de celui des auteurs profanes. Jamais il ne fut possible de discuter sur cette base. Toland divaguoit perpétuellement. Ni la présence de l'auguste princesse, ni la gravité de son antagoniste, ni l'importance de la question, ne furent point

capables de lui faire déposer ce ton railleur et subsannant, qui lui avoit si mal réussi dans son pays. Il traita le pasteur de Berlin, comme il auroit traité un habitué des tavernes de Londres. On ne put jamais le tirer de ce misérable argument : qu'on ne doit pas avoir plus de confiance dans la véracité des écrivains du Nouveau-testament, que dans celle de tant d'autres écrivains légers ou imposteurs, dont les ouvrages fourmillent de contes et d'histoires fabuleuses. La conférence se termina sans aucun résultat. Elle ne fit que confirmer de plus en plus l'idée qu'on avoit déjà d'un homme dont les opinions, dépourvues de tout principe, prenoient leur source dans un esprit de contradiction aussi absurde que ridicule. (1)

V. La révélation mosaïque n'est pas plus respectée par l'auteur, que ne l'est la révélation chrétienne. Il avoit entrepris un ouvrage pour prouver, 1°. que la loi de Moïse étoit plus excellente, plus parfaite, plus digne de la divinité, qu'on ne la représente dans tous les systèmes théologiques ; 2°. que ce législateur ne la mit sous le nom de Dieu,

---

(1) *Biblioth. germ.*, *tom.* VI, *pag.* 39 *et suiv.*

que pour l'investir d'une plus grande autorité sur l'esprit du peuple. Cette discussion devoit donner pour résultat, que Moïse, sans être plus inspiré que les autres législateurs, s'étoit montré en cela plus habile et plus adroit qu'aucun d'eux; mais que, dans le fond, sa législation n'étoit que l'ouvrage d'un pur homme. L'écrit destiné à développer ce système n'a pas vu le jour; mais on en est dédommagé par les *Origines Judaïcae*, qui parurent à La Haye en 1710. Le principal objet en est de prouver que Moïse et Spinosa ont eu à peu près la même idée de la divinité; l'auteur cherche en conséquence à rendre suspecte l'histoire du législateur des Juifs, telle qu'elle est racontée dans le Pentateuque. M. Huet avoir prouvé, dans sa *Démonstration évangélique*, par le témoignage de plus de soixante auteurs païens, que depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ, toute l'antiquité dépose en faveur de l'authenticité des cinq livres que nous avons sous son nom. Toland prétendit que tous les passages allégués par le savant prélat sont ou faux, ou tronqués, ou appliqués à contre-sens. Sa grossière et dégoûtante critique roule d'un bout à l'autre sur cette absurde supposition, qu'on ne sauroit montrer une entière con-

formité entre la doctrine qu'offrent ces passages et ce qu'enseigne la religion des Juifs, tandis qu'il est seulement question de prouver que les anciens auteurs dont ils sont extraits, ont tous attribué à Moïse les livres qui portent son nom. Or, qui ne sent la différence entre la preuve qu'un certain personnage a existé, et celle qu'il a dit et enseigné telle ou telle doctrine?

Pour établir son parallèle entre Moïse et Spinosa, il prétend que les expressions employées dans le texte sacré pour désigner Dieu sont équivoques, et qu'elles peuvent également s'appliquer à la suprême intelligence, qu'on appelle Dieu, et à la nature; c'est-à-dire, à la matière mécaniquement disposée. Il insinue que Moïse a été de ce dernier sentiment; que les noms dont il s'est servi à ce sujet, sont des termes emphatiques qui n'expriment qu'une existence nécessaire, dans le même sens que les Grecs ont employé, pour le même objet, ces autres expressions, *ce qui est*, *celui qui est*, n'entendant par-là que le monde éternel, infini, existant par lui-même. C'est là le pur spinosisme, qu'il renouvela depuis, avec de plus amples développemens dans son *Pantheisticon*, dont il sera parlé ailleurs.

La critique de l'auteur ne se borne pas au Pentateuque et à la personne de Moïse. Tout le système de la révélation judaïque n'est, selon Toland, qu'une production humaine, et les livres qui la contiennent sont d'une autorité très incertaine. Toute cette religion, renfermée originairement dans le Décalogue, subit par la suite divers changemens, suivant les temps et les circonstances. Dieu, par exemple, condamna dans Ezéchiel les statuts qu'il avoit donnés dans les livres de la loi; la république des Hébreux, dont Moïse avoit conçu le dessein, mal exécuté par ses successeurs, ne mérite nullement le nom de *Théocratie*, qu'on est dans l'usage de lui donner fort mal-à-propos. Les cérémonies judaïques ne durent leur institution qu'à des hommes superstitieux, venus long-temps après ce premier législateur. Les prophéties ne peuvent être considérées que comme des extases ou des songes, tels que ceux qu'on a dans le sommeil, tels que ceux du roi Latinus dans Virgile. Les Israélites sortis d'Egyte, n'étoient qu'un assemblage confus d'Egyptiens, d'Arabes, de Phéniciens et d'autres hordes des peuples voisins, qui cherchoient à s'affranchir de la tyrannie de Pharaon.

Servet est le premier qui ait tenté de rendre

suspect tout ce que les écrivains sacrés racontent de la fertilité de la Palestine. Toland, en marchant sur ses traces, s'est prévalu du témoignage de Strabon qui la représente comme un terrein pierreux, sec, stérile. En conséquence notre critique ne voit à cet égard dans tout le récit de Moïse, que des expressions figurées, qu'un raffinement de politique pour tromper le peuple extrêmement fatigué de sa longue marche à travers le désert, pour l'engager à poursuivre sa course : mais, dans le fond, cette prétendue fécondité de la terre promise lui paroît démentie par le plus savant géographe de l'antiquité. Il est très-vrai qu'autour de Jérusalem, le terroir est âpre, pierreux en plusieurs endroits, qu'il y a dans la Palestine quelques montagnes stériles. Il est encore vrai que cette province abandonnée en quelque sorte depuis tant de siècles, sans culture, presque sans habitans, livrée aux courses continuelles des Arabes, porte aujourd'hui l'image de la désolation. Mais lorsqu'elle étoit couverte d'une immense population; lorsque les lois civiles prenoient un soin tout particulier de favoriser l'agriculture, toute la partie susceptible d'être cultivée étoit mise à profit par le travail et l'industrie. Les montagnes les plus escarpées offrent en-

core aujourd'hui des restes des murailles disposées en amphithéâtre, sur lesquelles on transportoit des terres qui produisoient au centuple des forêts, du blé, du vin, et tout cela des plus excellentes qualités. Josephe vante partout la grande fécondité de ce pays; et les voyageurs modernes confirment unanimement son témoignage. (1).

Cette dissertation, où l'auteur ne fait qu'effleurer les diverses questions qui en sont l'objet, où l'on voit un homme plus jaloux de se distinguer par des opinions hardies, bizarres et extraordinaires, que par des idées justes et bien ordonnées, fut complétement réfutée par les ministres Lafaye et Elie Benoit.

VI. Toland, sans s'occuper de répondre à ses adversaires, continua de reproduire son système sous différentes formes, et toujours avec le même ton d'audace et de légèreté. Il publia en 1718 une autre dissertation, intitulée *Nazarenus*, ou le *Christianisme judaïque, païen et mahométan, etc.*, dont l'objet étoit d'expliquer le plan original du christianisme par l'histoire des Nazaréens, qui

---

(1) Voyez Bullet, *Répons. crit.*, *tom.* 1, *pag.* 137 *et suiv.* — *Lettres de quelques juifs portugais*, *etc.*, IVe. *part.*, *lettre* 6.

avoient prétendu allier l'observance de la loi de Moïse et de celle de Jésus-Christ, sous prétexte que l'un et l'autre avoient prouvé leur mission par des miracles. Ils mettoient bien le nouveau législateur au-dessus de l'ancien, mais ils ne reconnoissoient en lui qu'un simple homme, ou tout au plus un homme divin, le plus grand des prophètes. (1) Toland, en arrangeant leur histoire à sa manière, prétendoit que les Juifs, associés aux Gentils convertis, avoient conservé les observances légales, tandis que ceux-ci s'étoient attachés aux institutions chrétiennes. De sorte que les deux peuples, quoique divisés par des cultes différens, vivoient en frères, et ne formoient qu'un seul corps, dont la foi en Jésus-Christ, telle que nous venons de l'exposer, étoit le point de réunion; comme si la condamnation prononcée par tous les Chrétiens contre les Nazaréens ne démontroit pas que, dès les premiers siècles de l'Eglise, non-seulement elle croyoit à la divinité de Jésus-Christ, mais encore qu'elle regardoit ce dogme comme un article fondamental de la religion.

On peut prendre une idée du genre de cri-

---

(1) Voyez Pluquet., *Dict. des héres.*, *art.* Nazaréens.

tique employé dans cette dissertation, et en général des preuves que l'auteur invoque à l'appui de ses paradoxes, par le trait suivant. M. Cramer, résident de Prusse à Amsterdam, lui avoit communiqué un manuscrit d'environ cinq cents ans, ayant pour titre : *Vrai Evangile de Jésus, appelé Christ, selon la description de Barnabé son apôtre.* Là dessus, Toland se mit en tête que cet ouvrage, écrit en italien, est une fidèle traduction de l'ancien Evangile dont se servoient les Nazaréens, qu'il confondoit avec les Ebionites, et il soutint que cet Evangile étoit le même que celui que quelques Pères avoient nommé, par ignorance, tantôt l'*Evangile des Hébreux*, tantôt l'*Evangile de saint Mathieu.* Puis il ajoute que l'Evangile de saint Mathieu fut originairement écrit en hébreu, ce qu'on ne lui conteste point; qu'au temps de saint Jérôme, le texte original étoit fort différent des exemplaires grecs, tels qu'ils nous sont parvenus; chose dont il est hors d'état de fournir la moindre preuve. Enfin il conclut de tout cela que, comme l'Evangile original de saint Mathieu est perdu, il ne seroit pas impossible que la même chose ne fût arrivée aux trois autres Evangiles.

D'abord il est faux que la version grecque

de l'Evangile de saint Mathieu fût originairement différente du texte hébreu, tel qu'il étoit sorti des mains de cet apôtre. Quelle apparence en effet qu'une version faite sous ses yeux et du vivant de ses collègues, eût différé essentiellement de son texte, sons exciter de fortes réclamations! Nous ne disconvenons pas que ce texte n'ait pu être, et qu'il n'ait été effectivement interpolé à la longue par les Ebionites qui, après la destruction de Jérusalem, furent à peu près les seuls à s'en servir. Les Juifs, qui n'entendoient guère que la langue hébraïque ou syriaque, étoient renfermés dans la Judée. Un Evangile, écrit dans cette langue, devenoit inutile aux autres contrées, où les seuls exemplaires grecs étoient en usage. Les Nazaréens, qui restèrent encore attachés d'affection et de système aux observances légales, étoient en petit nombre et absolument isolés de toutes les autres sectes. Toutes ces circonstances réunies nous aident à concevoir comment ils purent, ainsi que les Ebionites, insérer des lambeaux étrangers dans un ouvrage qui ne tarda pas à n'être plus lu et connu que d'eux seuls. Mais, par une raison toute contraire, la chose auroit été impossible pour les exemplaires grecs répandus dans

toutes les provinces de l'empire, et lus publiquement dans toutes les églises chrétiennes.

Au surplus, le prétendu Evangile de saint Barnabé n'est nommé dans aucun des monumens des quatre premiers siècles. Il ne commence à en être fait mention que vers la fin du cinquième, dans le concile de Rome, tenu en 493, sous le pape Gélase, encore y est-il mis dans la classe des livres apocryphes. Quant à la version italique, qui donne lieu à cette discussion, Lacroze conjecture avec assez de vraisemblance, qu'elle est l'ouvrage de quelque calabrois, moitié chrétien, moitié mahométan, sous l'empereur Frédéric II, temps auquel il y avoit dans ce pays beaucoup d'imposteurs semblables. (1)

Dans l'*Appendix* du *Nazarenus*, Toland examinoit si, sans recourir aux miracles, on peut expliquer par la constitution des Juifs comment, étant dispersés dans toutes les parties du monde, ils ont pu se conserver pendant dix-sept cents ans, quoiqu'ils soient dénués de toute protection, et constamment exposés au mépris et à la haine des autres

---

(1) Fabricius, *Cod. apocryph. N. T.* 1, *pag.* 374.

traits la disposition d'une Providence toute particulière, surtout quand on fait attention que tout cela a été prédit par les anciens prophètes. Il subsiste, 1°. en punition et pour perpétuer la mémoire de son déïcide, (1) pour offrir à l'univers un effet signalé et permanent de la malédiction que les Juifs prononcèrent sur eux-mêmes, en disant à Pilate *que le sang du juste retombe sur nous et sur nos enfans.* (2) 2°. Il subsiste pour être le gardien, le dépositaire des titres de la religion chrétienne; (3) car c'est visiblement un « peuple fait exprès pour servir de témoin au Messie. Il porte les livres et les aime, et ne les entend point. Et tout cela est prédit; car il est dit que les jugemens de Dieu leur sont confiés, mais comme un livre scellé. » (4) 3°. Afin que cette conservation soit une preuve toujours subsistante de leur rappel prédit, dont elle est le prélude et le gage.

Spinosa, dont Toland est l'écho, prétend

---

(1) Tert., *Apol.*, *chap.* XXI. Hieron. *in Sophnon.* I.

(2) *Matth.* XXVII. 25.

(3) Justin., *Orat. ad Græc.*, *num.* 13. — Augustin., *in ps.* XI, *sermon.* III, *de Epiphan.*

(4) Pascal, *ibid.*, *chap.* X, § 22.

expliquer cette conservation par la singularité de leurs usages, qui les distinguent des autres peuples. Sans doute que cette singularité est un des moyens dont la Providence se sert pour les conserver ainsi séparés. Mais n'est-il pas étonnant que, malgré des usages non moins singuliers, tant d'autres peuples aient disparu, et que le seul peuple juif subsiste toujours? N'est-il pas étonnant que les Juifs seuls aient eu constamment cet attachement invariable pour leurs usages, qui forme un mur permanent de séparation entr'eux et tous les autres peuples? Il faudroit être aveugle pour ne pas voir le doigt de Dieu dans ce phénomène unique en son genre.

VII. Toland affectoit souvent une certaine bizarrerie dans le titre de ses livres, qui répondoit assez à l'extravagance de ses paradoxes. On en a une preuve dans son *Tetradymus*, ou les *Quatre Jumeaux*, qu'il publia en 1720. C'est un recueil de quatre dissertations, dont la première intitulée *Odegus*, ou le *Conducteur*, a pour objet de faire voir qu'il n'y a rien de miraculeux dans la colonne de feu et de fumée, qui servit de guide aux Israélites dans le désert. C'étoit, dit-il, l'usage en Orient, lorsqu'on avoit à traverser des contrées inhabitées, d'allumer des feux pour

tracer la route qu'il falloit suivre. Les caravanes, qui vont annuellement du Grand-Caire à la Mecque, emploient encore aujourd'hui le même moyen. Les anciens Perses et Alexandre, à leur exemple, faisoient porter à la tête de l'armée un brasier ardent au haut d'une perche, pour diriger les soldats dans leur marche. La nuée tour à tour flamboyante et fumante des Israélites étoit un signal à peu près semblable : et comme un seul fanal ne pouvoit point être apperçu par toute une armée de six cents mille combattans, sans compter la foule innombrable de femmes, de vieillards, d'enfans, d'étrangers, qui doubloient au moins ce nombre, l'auteur multiplie ces signaux selon les besoins de son système, les plaçant de la manière qui lui paroît la plus convenable.

Mais 1°. l'Ecriture ne parle que d'une seule colonne ; 2°. la fumée, produite par un feu assez petit pour être placé au haut d'une perche portée par un seul homme, ne devoit guère être sensible dans un pays où le soleil brille de tout son éclat, pour servir de fanal à une troupe aussi nombreuse ; 3°. la colonne se mettoit en mouvement d'elle-même, et se plaçoit tantôt à la tête de l'armée pour la diriger dans sa marche, tantôt derriere elle

pour la garantir de toute surprise de la part de l'ennemi, en présentant à celui-ci son côté obscur; 4°. les feux que les Perses portoient à la tête de leurs armées n'étoient pas un signal et un guide de marche, mais un objet de culte, et ceux qu'Alexandre faisoit allumer dans son camp, répandoient indifféremment la clarté ou l'obscurité dans tous les sens, n'offrant point, comme la colonne des Israélites, la singulière ressource de les éclairer pendant la nuit, et de les mettre pendant le jour à l'abri des ardeurs du soleil.

Au surplus, toute cette histoire prouve évidemment que le peuple de Dieu considéroit la colonne comme quelque chose de miraculeux; et c'est sous ce rapport que Moïse en parle aux Israélites. Elle ne se bornoit pas à leur servir de guide, elle étoit encore pour eux un sujet de confiance ou de terreur, suivant qu'ils se montroient soumis ou rebelles aux instructions de leur chef. Ils y trouvoient une preuve visible que Dieu présidoit à leur marche d'une manière toute particulière, pour les protéger contre toutes sortes de dangers, et un oracle permanent auquel ils pouvoient s'adresser dans toutes les occasions, pour consulter la volonté de Dieu. Si les Israélites n'avoient pas été persuadés qu'elle

étoit un signe miraculeux de sa présence, ils n'auroient pas témoigné tant d'inquiétude et de regrets, lorsqu'ils étoient menacés d'en être privés ; et Moïse lui-même, comment, avec toute l'habileté qu'on puisse lui supposer, auroit-il pu contenir une si grande multitude et si indocile, à travers une route ennuyeuse, fatigante, semée de mille dangers, et dont le terme se déroboit perpétuellement à leurs vœux, au moment où ils croyoient y toucher, si cette multitude n'avoit vu dans la colonne qui la dirigeoit qu'un événement ordinaire, qu'un de ces feux qu'employoient momentanément les peuples orientaux en certaines occasions connues ? Car enfin, ils n'étoient pas assez stupides pour croire, pendant quarante ans, qu'un peu de flamme et de fumée, produit par un brasier porté au bout d'une perche, fût un prodige si surprenant, et pût opérer les effets merveilleux que produisoit cette colonne. (1)

La seconde dissertation, intitulée *Clidophorus* ou *Porte-Clef*, est pour prouver que, dans tous les temps et chez tous les peuples, il y a eu une doctrine secrète pour les initiés,

---

(1) Voyez Stackhouse. *The Hist. of the Bible.*, *B.* IV, *chap.* I. — Bullet., *rév. crit.*

et une doctrine publique pour le vulgaire, accommodée à ses préjugés; que Jésus-Christ et ses apôtres ont eu, ainsi que les philosophes, leur double doctrine. L'auteur conclut de là, que la prudence ne permettant pas de dire toujours ce que l'on pense en matière de religion, il faut savoir choisir les temps, les lieux et les personnes, pour le faire. Cette méthode n'a pas été inconnue à nos philosophes modernes : d'Alembert surtout en a fait un fréquent usage.

C'est en vain qu'on voudroit justifier la double doctrine des anciens et des nouveaux philosophes, par l'exemple de Jésus-Christ. Il est très-certain qu'il s'expliquoit plus ouvertement à ses disciples en particulier, que devant le peuple. Il ne parloit souvent à celui-ci qu'en paraboles, dont il développoit ensuite le sens à ceux qui lui étoient le plus intimement attachés. (1) Mais la doctrine cachée sous ces paraboles n'avoit pas pour objet, comme chez les philosophes, les vérités fondamentales de la morale et de la religion. Cette méthode n'avoit pas non plus pour motif la crainte de se commettre avec

(1) *Marc* IV. 34.

le peuple, et d'en être persécuté : il savoit, dans l'occasion, se mettre au-dessus de cette timide considération, lorsqu'il avoit à lui prêcher quelque vérité utile au salut. La plupart de ces paraboles regardoient particulièrement la publication de l'Evangile après sa mort, la différente manière dont il seroit reçu dans le monde, et autres choses semblables, qu'il n'étoit pas à propos de déclarer encore ouvertement. Jésus-Christ les expliquoit néanmoins en particulier à ses disciples, afin qu'ils en publiassent eux-mêmes le sens véritable, lorsqu'il en seroit temps. Aussi leur recommande-t-il de ne point mettre leur lumière sous le boisseau, mais de la placer sur le chandelier, afin qu'elle éclairât de loin; *car*, leur disoit-il, *il n'y a rien de caché qui ne doive être découvert, rien de secret qui ne doive paroître en public. Dites donc au grand jour ce que je vous dis dans l'obscurité, et prêchez sur le haut des maisons ce qui vous a été dit à l'oreille.* (1) C'est ainsi que les paraboles du Sauveur furent publiées dans le monde avec leurs explications, lorsque les apôtres, après avoir reçu leur mission,

(1) *Ibid.* 22. — *Matth.* x. 27.

allèrent instruire les peuples de ce que leur divin maître leur avoit révélé en particulier; (1) et ce que saint Paul dit de lui, qu'il n'a rien déguisé de ce qu'il étoit chargé d'annoncer, (2) doit s'appliquer à tous les autres prédicateurs de l'Evangile. Alors le peuple fut partout instruit de la connoissance du vrai Dieu, de ses attributs, et du culte qu'il exige de ses créatures : partout on lui fit connoître la vanité du polythéisme, l'absurdité de l'idolâtrie, la création du monde, la mission de Jésus-Christ pour accomplir le grand mystère de notre rédemption, les conditions de la nouvelle alliance, le prix inestimable des promesses faites aux hommes, l'étendue des devoirs qu'impose la loi naturelle, la resurrection des morts, le jugement dernier avec les récompenses et les châtimens qui doivent le suivre. De sorte que parmi les Chrétiens, ceux qui étoient les moins éclairés et les moins instruits dans la science des philosophes, furent néanmoins plus versés dans les choses du salut, que les plus sages des païens. On voit par-là, que la prétendue double doc-

(1) *Matth.* XXVII. 20. — *Marc* XVI. 15.

(2) *Act.* XX. 27.

trine de Jésus-Christ n'a rien de commun avec celle de la philosophie ancienne et moderne, et par conséquent qu'elle ne sauroit être invoquée pour justifier le système de dissimulation qui fait partie de la philosophie humaine.

Dans la troisième dissertation, Toland entreprend de prouver que la célèbre Hypatie fut mise en pièces par le clergé d'Alexandrie, pour assouvir la rage et la cruauté de saint Cyrille. C'est effectivement sur ce patriarche, auquel l'Eglise a décerné un culte public, que les auteurs protestans cherchent à rejeter tout l'odieux du meurtre de cette fille philosophe. Les encyclopédistes ont même enchéri à cet égard sur leurs déclamations. (1) Le fait est que Socrate, de qui nous tenons tous les détails de cet événement, et qui n'est nullement favorable au patriarche d'Alexandrie, ne l'accuse point d'y avoir eu part. Il dit seulement que l'opprobre en rejaillit sur lui et sur son clergé; (2) ce qui n'établit pas positivement qu'ils en fussent coupables. Il est vrai que l'assassinat fut commis par un



(1) *Encylop.*, *art.* Eclectisme.

(2) *Lib.* VII, *cap.* 15. Vid. *Valesii not.*

lecteur de cette Eglise, et que saint Cyrille en fut l'occasion, parce qu'on supposoit que Hypatie, amie du préfet Oreste, avoit fait échouer toutes les démarches du patriarche pour se réconcilier avec cet officier. On reproche encore à saint Cyrille d'avoir demandé et obtenu la grâce de l'assassin. Mais cette circonstance, omise par Socrate, ne se trouve que dans un auteur païen, cité par Suidas. Du reste, nous ne voyons pas quelle induction on pourroit raisonnablement tirer contre lui de ce qu'il se seroit intéressé en faveur du coupable, par la voie de ses agens à la cour de l'empereur, non pour justifier son crime, mais pour solliciter son pardon. C'étoit le rôle que jouoient souvent alors les évêques, sans qu'on se soit jamais avisé de leur en faire un reproche. Du reste, on ne prétend pas disculper entièrement saint Cyrille de toute imprudence en cette occasion, mais seulement faire voir qu'il est plus facile de l'accuser, que de prouver sa complicité dans ce meurtre, absolument contraire à l'esprit de l'Eglise, comme l'observe l'historien Socrate. (1)

La quatrième dissertation, ayant pour ti-

(1) Voyez *Histoire de l'Eclectisme*, *tom.* 1, *art.* XI.

tre, *Mangoneutes*, n'est qu'une défense du *Nazarenus*, composée sur les principes du socinianisme. En général, tout ce recueil fourmille de contradictions et d'impiétés, dès qu'on veut rapprocher les uns des autres les principes qu'offrent ces quatre pièces. On y apprend qu'il faut préférer la religion chrétienne à toutes les autres religions, mais cependant que les sages doivent avoir la leur à part, laquelle est la même dans tous les temps et dans tous les lieux ; que Jésus-Christ a parlé en paraboles, afin de se mettre à la portée des simples et des ignorans, mais que les paraboles ne conviennent ni à l'instruction des ignorans, ni à celle des savans ; que le fils de Dieu n'a découvert la vérité qu'aux sages, mais que sa doctrine étoit principalement faite pour le peuple ; que le christianisme est si obscur que nos lumières ne peuvent en atteindre les notions, même les plus élémentaires, et néanmoins qu'il est si simple dans ses préceptes, que tout le monde peut le comprendre sans le moindre effort ; que les femmes sont toujours les premières personnes auxquelles on s'adresse pour insinuer et établir la superstition, et que c'est sur elles que la prédication de saint Paul eut d'abord le plus de succès. Enfin, il donne la

préférence aux mystères égyptiens sur ceux de la religion chrétienne, ces derniers ne pouvant être qu'un objet de dérision, etc.

VIII. Les grandes vérités, qui servent de fondement à la morale et à la théologie naturelle, ne furent pas plus respectées par Toland, que celles qui forment la base de la religion révélée. C'est ce dont on peut se convaincre par ses *Lettres philosophiques à Serena*, nom sous lequel il désignoit la reine de Prusse, à laquelle on croit cependant qu'elles ne furent jamais envoyées. Ces lettres sont au nombre de six. La première n'est qu'une dissertation sur la source et la force des préjugés. Il se vante d'y être original, quoique toutes les idées et tous les raisonnemens en soient tirés de la *Recherche de la vérité* du P. Mallebranche. Dans la seconde, il se propose de prouver que les dogmes de l'immortalité de l'âme et d'un état futur de récompenses et de peines, ne sont que de pures opinions qui ont pris naissance chez les Egyptiens; qu'originairement elles ont passé du peuple chez les philosophes; que grand nombre d'hommes célèbres de l'antiquité n'ont eu là dessus que des doutes; que plusieurs les ont formellement rejetées; que la plupart les ont regardées comme indifférentes; mais

du moins, il avoue qu'on en trouve des preuves satisfaisantes dans la révélation. Or, jugez de la valeur de ce genre de preuves, chez un homme qui ne cessoit d'attaquer l'authenticité de tous les monumens de la double révélation judaïque et chrétienne.

On a exposé ailleurs les preuves métaphysiques et morales de l'immortalité de l'âme (1). Nous nous bornerons donc ici à réfuter ce que dit l'auteur sur l'origine et la propagation de ce dogme, et de celui d'un état futur de peines et de récompenses ; deux dogmes qui sont essentiellement liés entr'eux, et font partie des vérités primitives, dont la croyance, aussi ancienne qu'elle est générale, fut transmise et perpétuée par une tradition qui remonte aux premiers âges du monde. C'est là un fait reconnu par ceux même des philosophes modernes qui se sont distingués par la plus grande liberté de penser sur toutes les parties de la théologie naturelle.

« Toutes les religions du monde, dit Bayle, tant la vraie que les fausses, roulent sur ce grand pivot : qu'il y a un juge invisible qui punit et qui récompense après cette vie les

---

(1) Ci-dessus, *ch.* v., § 10 et 11. — *ch.* vi, § 3.

actions de l'homme, tant intérieures qu'extérieures ; que c'est de là qu'on suppose que découle la principale utilité de la religion ; que c'est le principal motif qui eut animé ceux qui l'auroient inventée (1). » Le fameux Bolingbroke rend hommage à l'antiquité de ces deux dogmes, dans les termes suivans : « La doctrine de l'immortalité de l'âme et d'un état futur de peines et de récompense, paroît se perdre dans les ténèbres de l'antiquité. Elle précède tout ce que nous savons de certain. Dès que nous commençons à débrouiller le cahos de l'histoire ancienne, nous trouvons cette croyance établie de la manière la plus solide, dans l'esprit des premières nations que nous connoissions (2). La plus ancienne des opinions, dit le marquis d'Argens, soutient que notre âme doit survivre à la destruction du corps qu'elle anime. L'espérance ou la crainte de cette immortalité, accompagnées de certaines circonstances que la religion y a ajoutées, a toujours été aux hommes un aiguillon pour le bien et un frein pour le mal. » (3)

(1) *Diction. crit.*, *art.* Spinosa, *Rem.* D.

(2) *Bolingbrok's works*, *édit. in-4°.*, *tom.* 5, *pag.* 237.

(3) Philos. du bon sens, Réflex. VI, § 9.

Voltaire lui-même qui, tantôt attribue l'invention du dogme de l'immortalité de l'âme à la politique égyptienne, tantôt en fait honneur aux Brachmanes (1), ne peut en d'autres endroits s'empêcher de reconnoître que de toutes les opinions, la plus ancienne, la plus généralement répandue, c'est la croyance de l'immortalité de l'âme, et d'un état futur de récompenses et de peines après cette vie; que ce dogme étoit le fondement de toute l'ancienne théologie des philosophes payens, la doctrine de tous les sages de l'antiquité; qu'elle entroit dans le symbole de tous les peuples qui avoient fondé de puissans empires long-temps avant les Egyptiens (2).

On le trouve en effet établi généralement chez les Perses, chez les Egyptiens, chez les Grecs des premiers âges, chez les Druides, et même parmi les diverses peuplades de l'Amérique, où l'on croit que les âmes des morts habitent derrière une chaîne de montagnes élevées, au-delà desquelles nul homme vi-

---

(1) *Dict. philos.*, *art.* Ame, *sect.* 8. -- *De l'Ame, par Soranus*, *etc.*

(2) *Tr. de métaph.*, *ch.* 6. -- *Not.* 2 *sur Olympie.* -- *Lett. au marq. d'Argens,* 1er. *oct.*, 1756. -- *Philos. de l'hist. Grec.* -- *Législat. grecq.* -- *Homél. sur l'Athéisme, etc., etc.*

vant n'a jamais pénétré. L'opinion de la métempsycose, si ancienne dans les Indes, le suppose évidemment. Tous les mystères qui formoient la partie la plus sacrée de la religion payenne, étoient tous destinés à enseigner une providence, un état futur, et par conséquent des peines et des récompenses après cette vie mortelle. Aussi, dans la controverse d'Origène et de Celse, l'interlocuteur payen, pour montrer aux Chrétiens que leur religion n'avoit en ce point aucun avantage sur le paganisme, leur dit-il : « Si vous croyez les châtimens éternels, ceux qui président aux mystères, et ceux qui y sont initiés, les croient aussi bien que vous (1).

Les plus anciens législateurs se firent un devoir d'inculquer le même dogme et de l'établir comme la base de leurs législations. Les premiers poètes, qui ont donné des idées de théologie conformes aux idées de leur temps, en ont tous fait un article fondamental de la religion ; les dramatiques, dont la profession étoit de peindre les mœurs de toutes les nations policées, ne cessèrent de lui rendre hommage. Les historiens en parlent comme

---

(1) *Lib.* III. — IV. — VIII.

d'une créance populaire, et les philosophes nous offrent, à cet égard, des détails précieux à recueillir. Timée de Locres loue Homère d'avoir conservé sur cet article, dans ses poëmes, l'ancienne tradition. Socrate et Platon, les premiers qui ont entrepris de prouver l'immortalité de l'âme par le raisonnement, reconnoissent néanmoins que ce dogme, ainsi qne celui des récompenses et des peines dans une autre vie, est fondé sur la tradition; qu'ils ont été enseignés de tout temps; qu'on doit les recevoir comme des opinions anciennes et sacrées. Aristote assure qu'on ne sauroit en assigner l'origine qui se perd dans l'obscurité des siècles les plus reculés. Plutarque dit que c'est là une opinion si ancienne, qu'il n'a jamais pu en découvrir ni l'auteur, ni l'origine (1)

Concluons de tous ces faits, que ce n'étoit point là un préjugé populaire, ni une invention de la politique, ni même une découverte de la raison. Les anciens, comme l'observe Cicéron, avoient admis cette opinion longtemps avant la naissance de la philosophie;

---

(1) Voyez Warburton. *The divine legat of Mosès*, *tom.* II, *B.* 2, § 1, *etc.* – *Leland.*, *démonstr. évang.*

et comme par une inspiration naturelle, sans avoir étudié les raisons sur lesquelles elle est établie; ils n'avoient suivi en cela, comme en beaucoup d'autres choses, que la voix même de la nature (1); que l'idée, empreinte dans tous les esprits, de la Providence, d'un Dieu juste, rémunérateur et vengeur. C'étoit donc cette voix, cette idée, qu'exprimoient les législateurs, les poètes, les historiens et les philosophes. Les peuples les écoutoient avec satisfaction et y répondoient sans effort par un accord unanime, sans aucune dissonnance dans les sentimens de respect qu'ils leur donnoient. Cette opinion faisoit d'ailleurs partie de la religion primitive, communiquée par une révélation expresse aux premiers pères du genre humain, et transmise à leurs descendans par une tradition parfaitement conforme à la nature; car une tradition contraire, ou même indifférente à la nature, s'altère insensiblement, et finit par s'éteindre. Il est bien vrai que celle dont il s'agit ici se corrompit en passant dans les écoles des philosophes, en subissant l'épreuve de leurs disputes et de leurs subtilités; mais

(1) *Tuscul.*, *lib.* 1, *num.* 12.

elle ne s'en conserva pas moins chez le peuple. Or, la créance du peuple, lorsqu'elle est universelle, est assez ordinairement une créance naturelle; car en ce genre, il seroit aussi facile de la lui donner s'il ne l'avoit pas, qu'il est impossible de la lui ôter quand il en est une fois imbu, tant elle est analogue à tous les sentimens que la nature a gravés dans nos cœurs.

IX. La troisième lettre à Serena est intitulée: *de l'Origine de l'Idolâtrie et des Motifs du Paganisme.* L'auteur y fait un parallèle des cérémonies et des pratiques du paganisme avec celles du christianisme; dont le résultat est que la superstition a été la même sous différentes formes, dans tous les temps et chez tous les peuples. Il y prétend que l'origine du culte religieux est due à la politique des législateurs, et celle de l'idolâtrie à l'usage de déifier les héros, les bienfaiteurs de l'humanité après leur mort. Ce système a été celui de quelques savans, qui l'ont soutenu sans aucun mauvais dessein. Mais chez Toland, quoique cet auteur annonce qu'il n'en veut qu'à l'idolâtrie payenne, on voit clairement que son but réel est de détruire la religion même, en la représentant comme une institution purement humaine. Il n'ose pas nier

qu'elle ne soit utile à la société ; mais, en supposant qu'elle n'a été établie qu'à cause de son utilité, il en conclut que ce n'est autre chose qu'une invention toute politique. Cette lettre du reste, au jugement de Warburton, n'est qu'une insipide compilation de citations d'anciens auteurs, de lieux communs plus insipides encore des incrédules modernes, sans goût et sans critique.

Il est très-certain que les législateurs, convaincus de l'utilité de la religion pour le genre humain, et que rien n'est plus propre pour resserrer les liens de la société, ont unanimement travaillé à la confirmer et à la perpétuer. Mais bien loin que ce soit là une preuve de sa fausseté, c'en est au contraire une très-sensible de sa vérité. Le vrai et l'utile ont nécessairement un point commun de réunion : c'est-à-dire que le vrai produit l'utile, et que l'utile atteste le vrai. De sorte que toutes les fois qu'on trouve dans une chose le caractère d'une utilité générale, on peut être certain qu'il est l'effet du vrai. Ainsi la conduite des législateurs, démontrant que l'utilité générale résulte de la religion ; il s'en suit que la religion, ou la relation qui se trouve entre la créature et le créateur, au moyen du double culte intérieur et extérieur,

est une institution aussi vraie qu'elle est utile. Les anciens en étoient tellement persuadés, qu'ils croyoient que les législateurs avoient reçu une mission divine, s'imaginant que des idées dont il résultoit un si grand bien devoient être surnaturelles (1).

L'opinion de Toland a d'ailleurs deux grands défauts. D'abord, il confond l'origine de l'idolâtrie avec celle de la religion en général, puis il suppose que la religion ne date que de l'établissement des sociétés. Il est cependant constant que le culte du créateur est antérieur à celui des idoles. Ce dernier ne fut accompagné d'aucune des circonstances qui désignent une institution originale et primitive. On y remarque au contraire tout ce qui caractérise une institution corrompue et dépravée. On conçoit que les premiers hommes, dont la subsistance étoit le produit immédiat de la terre, durent naturellement observer ce qui en avançoit ou retardoit les fruits, et dès lors le soleil, qui anime et vivifie tout par son influence, fut regardé comme une divinité éminemment bienfaisante, et devint en conséquence le premier objet de leurs prières

(1) *Diod. sicul.*, *lib.* 1.

et de leurs adorations. Chaque orbe céleste en particulier fut considéré sous le même rapport d'utilité de magnificence, et reçut les mêmes honneurs. D'un autre côté, le tonnerre, les éclairs, les orages et les tempêtes parurent être des marques de la colère céleste; il fallut bien chercher à les conjurer par divers actes religieux. Voilà ce qu'il y a de plus naturel sur l'origine de l'idolâtrie.

Cette théorie est confirmée par les monumens historiques. On lit dans Sanchoniaton, que les deux premiers mortels, Protogonus et Eon, engendrèrent Genus et Genéa, qui, dans les temps des grandes pluies, levoient les mains vers le soleil qu'ils regardoient comme le seul maître des cieux (1). Les Perses, selon Hérodote, adoroient le soleil, la lune, la terre, l'eau, le feu et les vents. Ce culte existoit chez eux de toute antiquité. (2) Les diverses peuplades de l'Afrique, au rapport du même historien, se bornoient au culte du soleil et de la lune (3). Nous apprenons de Diodore de Sicile, que les premiers

---

(1) *Euseb.*, *Præcep. evang.*, *lib.* 1.

(2) *Lib.* 1, *ch.* 131.

(3) *Lib.* IV, *cap.* 188.

hommes, frappés de crainte et d'étonnement à la vue du spectacle de l'univers, annonçoient par leur attitude que le soleil et la lune étoient les principaux dieux du ciel (1). Il paroît, d'après Platon, que les anciens habitans de la Grèce n'avoient point d'autres Dieux que le soleil, la lune, la terre, les étoiles et les cieux (2). Enfin, les plus anciens peuples du nord et du sud, les Suèves, les Arabes, etc., qui ont vécu long-temps en hordes civilisées, adoroient tous les corps célestes. On remarque, des Arabes en particulier, qu'après de longues observations et des expériences multipliées sur les changemens qui surviennent dans l'air, ils attribuèrent aux étoiles une puissance divine (3). On a trouvé le même culte établi chez les Chinois, les Péruviens, les Mexicains, etc. Toute l'antiquité est donc d'accord sur ce point, que le premier culte religieux rendu aux créatures, a eu les corps célestes pour objet.

---

(1) *Lib.* 1.

(2) *In Cratylo.*

(3) *Sale's, prœlim. disc. to his translat. of the koran.*

L'ancienne et primitive idolâtrie des corps célestes fut supplantée dans la suite par celle des hommes déifiés après leur mort. Le premier pas vers l'apothéose fut de donner aux héros et aux bienfaiteurs du genre humain le nom de l'être le plus révéré. C'est ainsi qu'un roi fut appelé *le soleil*, à cause de sa munificence, et une reine, *la lune*, à cause de sa beauté. Le Soleil, dit Diodore de Sicile, fut le premier roi d'Egypte, ainsi nommé du grand luminaire qui règne dans les cieux. A mesure que ce genre d'adulation fit des progrès, on retourna la phrase, et alors la planète prit le nom du héros, afin, sans doute, d'accoutumer plus facilement à ce nouveau genre d'adulation le peuple, déjà familiarisé au culte des planètes. Ainsi, le même historien, après avoir dit que le soleil et la lune furent les premiers dieux d'Egypte, ajoute qu'on appela le soleil du nom d'*Osiris*, et la lune du nom d'*Isis*, reconnus pour être le premier roi et la première reine du pays.

On peut juger par tous ces détails, que l'adoration des corps célestes a précédé le culte des hommes déifiés, et par conséquent qu'il existoit une religion avant la formation des sociétés civiles. Il suit de là que le magistrat politique n'en est pas l'instituteur. Il est

d'ailleurs prouvé par l'histoire de toute l'antiquité grecque, romaine et barbare, que jamais aucun législateur n'a entrepris de policer un peuple, qu'il n'ait trouvé quelque religion chez ce peuple. Tous leurs législateurs ont parlé au nom des dieux que ces peuples adoroient : et comme ils ne pouvoient espérer de détruire les religions qui leur paroissoient les plus grossières, ils se bornèrent à leur donner plus de stabilité par un corps de cérémonies régulières. Ces législateurs étant des hommes d'un esprit cultivé, s'ils eussent institué une religion, comme ils instituèrent de nouvelles loix, on auroit découvert dans quelqu'une des anciennes religions, des pratiques moins éloignées de la pureté de la religion naturelle. Ainsi, l'imperfection même de ces religions est une preuve qu'ils les trouvèrent établies, et qu'ils n'en furent pas les inventeurs. (1)

X. Les deux dernières lettres de ce recueil ne sont point adressées à *Serena*, mais à une autre personne, qui n'est ni nommée ni désignée. Dans la première, l'auteur combat fortement le spinosisme, qu'il adopta depuis dans les *Origines judaïques* et dans l'*Adeisi-*

(1) Voyez Leland., *Démonst. évangélique.*

daemon, où il n'admet d'autre dieu que la Nature et le Monde, soumis à un pur mécanisme. Il ne veut pas néanmoins qu'on le prenne pour un athée. Reconnoître, dit-il, une intelligence souveraine et un esprit infini, auteur et conservateur, lui rendre un culte religieux, c'est superstition : ne vouloir d'aucun dieu, soit matériel, soit spirituel, c'est athéisme. La religion consiste donc à donner au monde matériel le nom de dieu, pourvu toutefois qu'on ne lui rende aucun culte. Les athées sont, selon Toland, les meilleures gens du monde, doux, paisibles, commodes, honnêtes, etc., au lieu que les superstitieux sont mélancoliques, séditieux, cruels, sanguinaires, etc. Cependant il ne donne la préférence à l'athéisme que dans la spéculation; car, dans la pratique, il incline pour la superstition. Il se fonde sur ce qu'une religion, telle qu'elle puisse être, dès qu'elle propose des peines inévitables et des récompenses certaines, au nom de la divinité, est très-réprimante, tandis que l'athéisme, dépourvu de ces deux grands mobiles, laisse l'homme livré à ses passions, et nuit par là à l'ordre social. C'est là, comme on voit, le paradoxe que Bayle avoit mis en vogue, et que tous les philosophes modernes ont adopté.

Toute cette dispute roule sur l'équivoque du mot *superstition*, qui signifie quelquefois une religion en général superstitieuse et corrompue, et d'autres fois seulement quelque cérémonie particulière, déraisonnable et impie. Toute religion superstitieuse est un mélange de bon et de mauvais. En ce dernier sens, l'athéisme peut être préférable à la superstition. Il est, par exemple, moins nuisible à la société de ne point croire en Dieu, que de lui sacrifier des hommes. Mais, dans le premier sens, où le mot superstition embrasse le système entier d'une religion corrompue, l'athéisme est pire et plus injurieux à la société qu'une religion défigurée par quelques pratiques superstitieuses, que la religion par exemple des anciens Gaulois. Ces peuples s'imaginoient à la vérité que les victimes humaines étoient agréables à Dieu; mais en même temps ils reconnoissoient une Providence en ce monde, et croyoient à des récompenses et à des peines dans un autre monde. Or ces dogmes sont absolument nécessaires au soutien de la société. Ils corrigent et balancent ce qui, dans cette religion, peut d'ailleurs nuire au bien de la société.

Ce sont les équivoques qui naissent du sens peu fixe qu'a le mot superstition, qui ont

fourni à Bayle les moyens de faire l'apologie de l'athéisme, et d'éluder les argumens de ses adversaires. Cette observation, dont la simple lecture de ses *Pensées diverses* présente des preuves multipliées, renverse tous les sophismes qu'il emploie avec tant d'art pour soutenir et défendre son paradoxe favori, savoir que l'athéisme est moins nuisible que la superstition; paradoxe qui ne sauroit avoir acquis plus de vraisemblance sous la plume de l'auteur anglois, que sous celle du philosophe de Rotterdam.

XI. Dans la dernière de ses lettres philosophiques, Toland veut prouver que le mouvement est aussi essentiel à la matière que l'étendue et la solidité, et par conséquent qu'elle se meut d'elle-même, sans avoir besoin de la direction d'une intelligence supérieure qui le lui imprime. C'est une nouvelle manière d'introduire l'athéisme, dont il avoit plaidé la cause dans son *Adeisidæmon.* Clarke et Gordon l'attaquèrent vigoureusement sur cette question, et le réfutèrent complettement. (1) Voici un abrégé des argumens qu'ils lui opposèrent.

---

(1) Clarke, *Demonst. of the Being*, *propos.* 3. — Gordon, *Miscell. observ.*, *dissert.* v.

Il n'y a que trois manières de concevoir le mouvement dans la matière. Il faut supposer ou une infinité d'impulsions qui se communiquent de corps à corps de toute éternité, sans le secours d'aucun premier moteur, ou que le mouvement est de l'essence de la matière, ou enfin que c'est un être distingué d'elle qui cause l'effet que nous y voyons. La première supposition, qui est celle de Spinosa, donne un effet sans cause, chose si absurde, que Toland y renonce pour s'attacher à la seconde. Le mouvement, dit-il, ainsi que la solidité et l'étendue, est renfermé dans la notion que nous avons de la matière, quoique nous les séparions par une précision d'idée; car cette abstraction ne sauroit être que dans l'esprit, et non dans la chose même. Elle ne prouve donc pas plus que le mouvement est séparé de la matière, que l'idée des points, des lignes et des surfaces mathématiques ne suppose leur existence réelle dans la nature. Il ajoute que toute matière est de fait en mouvement, et que quelques objections que l'on puisse faire pour montrer que le mouvement n'est pas essentiel à la matière, il s'en trouve de plus fortes encore contre l'existence d'un moteur étranger et distingué d'elle.

Pour faire sentir le faux de ce raisonnement, il suffit d'observer que notre idée de la matière, comme séparée du mouvement, est sa parfaite idée. « L'étendue et la dureté, dit Bayle, remplissent dans nos idées toute la nature d'un atôme. La force de se mouvoir n'y est pas comprise. C'est un objet que nos idées trouvent étranger et extrinsèque à l'égard des corps et de l'étendue, tout de même que la connoissance. » (1) La raison qui engage les hommes à chercher une cause motrice différente de la matière, est que l'idée de l'immobilité de la matière leur a paru une notion plus simple que celle de sa mobilité. En effet, la notion qui exclut le mouvement, étant la première, et étant en même temps une idée complette en son genre, il a fallu faire un second pas pour concevoir la matière comme mise en mouvement, et l'on n'a pu le faire qu'en remontant à un être infini qui eût le pouvoir de tirer la matière de cet état passif où la notion simple l'avoit considérée. Toland lui-même auroit été obligé de procéder par cette voie, s'il n'eût entrepris de séduire ses lecteurs, en confondant la

---

(1) *Dict. crit.*, *art.* Leucippe, *lett.* E.

mobilité avec la puissance motrice, puisqu'il reconnoît que la vraie idée de la matière consiste à dire qu'elle est toujours la même, et seulement variée par le mouvement. Voilà le premier pas qui est conforme à l'idée commune.

Le second ne l'est pas moins ; car, selon cet auteur, l'idée de la matière mue est qu'elle s'écarte de cette unité et identité que notre idée lui assigne, et que cet écart convient au mouvement et à toutes ses modifications. Mais nonobstant cette progression, suivie d'idée en idée, il s'efforce de prouver que la matière est un être actif, et cela par son idée ; 1°. parce que la divisibilité fait partie de cette idée ; 2°. parce que l'idée de la divisibilité contient une certaine qualité qui suppose le mouvement. On voit qu'il cherche ici à faire prendre le change, en confondant la capacité de recevoir le mouvement avec le principe même du mouvement. Nous ne pouvons, à la vérité, concevoir la matière actuellement divisée, sans ajouter à notre idée de la matière celle du mouvement actuel ; mais pour former l'idée de la divisibilité, il ne faut autre chose que la capacité de recevoir le mouvement. Or, ce sont là des choses très-différentes, puisqu'en effet nous pouvons

concevoir comme divisible un être qui ne souffriroit jamais de division actuelle. Le mouvement n'est donc pas nécessairement renfermé dans l'idée de la divisibilité. Ainsi, assurer que la divisibilité fait partie de notre notion de la matière, ce n'est pas prouver que le mouvement actuel soit compris dans cette notion.

De l'aveu du philosophe anglois, l'idée du mouvement n'est point renfermée dans celle de l'étendue et de la solidité ; elle ne sauroit même s'en déduire : donc elle n'est point renfermée dans celle de la matière. D'un autre côté, il est obligé de convenir que nous avons l'idée d'une substance solide et étendue sans mouvement, et que la matière ne se peut concevoir sans solidité et sans étendue. Or, n'est-ce pas là ce qui fait que l'étendue et la solidité sont essentielles à la matière, et que le mouvement n'est pas de son essence ? Enfin nous concevons avec autant de facilité la matière dans le repos, que dans l'agitation. Or, la première de ces deux idées seroit impossible, si par elle-même la matière étoit un principe d'action, et s'il ne lui étoit pas moins essentiel que d'être étendue. Concluons de tout cela qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre l'idée de la matière

et celle du mouvement, et par conséquent que cette dernière idée n'entre en aucune façon dans celle de la première.

Toland ne peut concevoir comment un être immatériel agit sur la matière, et il ne peut se résoudre à mettre sur le compte de cet être immatériel, toutes les mauvaises actions dont les hommes se rendent coupables. On sait très-bien qu'un être immatériel ne peut agir sur la matière, de la même manière que les corps agissent sur les corps. Mais il ne s'en suit nullement que cet être immatériel ne puisse avoir un moyen d'action sur la matière qui lui soit propre, quoique différent des lois mécaniques. L'ignorance où nous sommes de ce moyen, n'en prouve point l'impossibilité, puisque, dans la même manière même dont s'opère l'action des corps sur les corps, il y a bien des choses que nous ne connoissons pas, et que nous ne pouvons concevoir. Tels sont les mystères de la gravitation qui pénètre les substances solides, dont par conséquent l'action n'est point fondée sur la résistance et sur l'impénétrabilité de la matière ; telle est encore la communication du mouvement, quand il passe d'un corps à un autre, dont nous ne pouvons avoir des idées nettes et précises. On voit bien que cela

se fait par le choc ou par le contact des deux corps. Mais comment est-ce que ce choc et que ce contact transmettent le mouvement? C'est ce qu'il est impossible de déterminer. « Si vous me demandez la définition du mouvement même, dit notre auteur, je réponds que je ne puis la donner, et qu'aucun autre homme, quelque habile qu'il soit, ne le pourra faire. » Or, si nous ne pouvons concevoir de quelle manière un corps agît sur un autre corps, de quel droit nierions-nous la possibilité de l'action d'un être immatériel sur la matière, par la seule raison que le mode nous en est inconnu et incompréhensible?

Quant à la seconde difficulté, elle tient à la grande question de la permission du mal moral, dans laquelle nous n'entrerons point. Il nous suffira d'observer que Dieu ne peut point communiquer aux créatures une faculté de se mouvoir, qui soit indépendante de son pouvoir et de son autorité. Il a seulement donné à l'homme la faculté de se mouvoir par lui-même, faculté néanmoins subordonnée à son souverain domaine. Il reste toujours le premier moteur, ayant dans sa dépendance autant d'agens subalternes qu'il y a d'êtres intelligens et doués de liberté. Si les hommes

abusent de cette liberté, ce sont eux seuls qui commettent le mal, et non Dieu qui leur a communiqué un pouvoir dont ils font un si mauvais usage.

XII. Le dernier des ouvrages de Toland, dont nous ayons à parler, celui qui met le comble à ses impiétés et à ses extravagances, est le fameux *Pantheisticon*, *sive formula celebrandæ sodalitatis Socraticæ.* Le panthéisme qui en fait le sujet, n'est autre chose que l'univers divinisé. C'est le spinosisme auquel il ajoute quelques idées qui lui appartiennent en propre, et qui n'en valent pas davantage pour cela. Il entreprend d'y expliquer tous les phénomènes de la nature, ceux même de la pensée, au moyen d'un pur mécanisme, prétendant que la variété qui se laisse appercevoir dans toutes les opérations des êtres animés, dépend absolument de la différente structure du cerveau de chaque espèce et de chaque individu. Il admet un certain feu éthéré, d'une nature différente du feu ordinaire, qui environne et pénètre tout, et qui forme par son action le jeu des idées, de l'imagination, de la mémoire, et en général de toutes les facultés de l'âme. Ce n'est là, comme on voit, qu'un développement de son principe sur le mouvement essentiel à la matière.

L'ouvrage est divisé en trois parties. La première contient le plan et les réglemens de la société Socratique. La seconde en expose la doctrine. C'est dans la troisième qu'il en développe l'esprit, et qu'il en fait connoître l'objet. Le tout est précédé d'une dissertation sur les anciennes et nouvelles sectes philosophiques, sur le dieu univers. Dans une autre dissertation, l'auteur fait sentir l'importance et le besoin de la double doctrine secrette et publique, dont nous avons déjà parlé. La liturgie de cette société offre des litanies, des antiennes, des leçons, marquées de caractères rouges et noirs, à l'imitation des liturgies en usage dans les différentes religions chrétiennes. On y trouve encore des centons composés de vers d'Horace, de Juvénal et d'autres poètes latins. L'oraison suivante, par laquelle il termine tout cet attirail liturgique, peut donner une idée de l'ouvrage : *Omnipotens et sempiterne Bacche, qui hominum corda donis tuis recreas, concede propitius ut qui hesternis poculis ægroti facti sunt, hodiernis curentur per sæcula sæculorum. Amen.* Tout le livre est sur le même ton de bouffonnerie.

Ce n'est, d'un bout à l'autre, qu'une plate dérision de toutes les liturgies, et en particulier de celle de l'église anglicane ; qu'un

tissu de blasphêmes et d'extravagances, qui ne sont propres qu'à inspirer du dégoût pour le livre, et du mépris pour l'auteur. Aussi, c'est-il de tous ses ouvrages celui qui a le plus contribué à rendre sa mémoire odieuse. Par un charlatanisme utile à ses intérêts, il n'en fit tirer qu'un petit nombre d'exemplaires, afin que la rareté en augmentât la valeur. Il le colportoit lui-même, le vendoit mystérieusement, dans la vue de piquer davantage la curiosité. Comme on savoit l'auteur dans la détresse, on achetoit le livre par commisération, pour le prix d'une guinée, sans avoir même envie de le lire, tant il révoltoit par ses impies absurdités. On a cru découvrir quelque analogie entre la société Socratique, qui n'a jamais existé que dans l'imagination extravagante de Toland, et la secte des illuminés, qui n'a eu que trop de partisans. (1) Nous laissons à d'autres le soin de rechercher jusqu'à quel point cette conjecture peut être fondée.

XIII. Ce philosophe termina sa carrière, le 11 mars 1721. L'auteur de sa vie dit qu'il supporta sa dernière maladie avec une patience très-philosophique, et Voltaire, son

(1) Robison, *Proof of a conspiracy*, etc., *ch.* 1 *et* 2.

perpétuel apologiste, le fait mourir avec un grand courage. Ce dernier éloge est fondé sur ce qu'en rendant le dernier soupir, il prit congé des assistans par ces paroles susceptibles de plusieurs sens : *Je vais dormir.* Dans les intervalles un peu tranquilles que lui laissoit sa maladie, il avoit écrit une violente diatribe contre son médecin, dont il croyoit avoir à se plaindre. C'est une espèce de testament *ab irato*, où l'on ne trouve rien moins que de la patience, du courage et de la philosophie. Quant aux grands sentimens de résignation à la volonté de Dieu, que lui prêtent ses apologistes, en cette circonstance, on peut en juger, ainsi que de sa modestie, par son épitaphe, qu'il composa lui-même peu de jours avant sa mort. En voici les principaux traits.

Omnium litterarum excultor,
Et linguarum plùs decem sciens.
Veritatis propugnator,
Libertatis assertor,
Nullius autem sectator aut cliens.
Nec minis, nec malis inflexus,
Quin, quam elegit viam perageret,
Utili honestum anteferens.
Spiritus cum æthereo patre
A quo prodiit olim, conjungitur.
Ipse verò in æternum est ressurrecturus,
Et idem futurus Tolandus numquam.
Cœtera ex scriptis pete.

On voit que Toland se traitoit assez favorablement. Ses contemporains le jugèrent avec moins d'indulgence, mais avec plus de vérité; et ses écrits, auxquels il nous renvoie, pour que nous y prenions une idée avantageuse de sa personne, n'en offrent pas un tableau très-flatteur, comme on a pu s'en convaincre par l'analyse que nous en avons donnée. Collins, l'un de ses Mécènes, le regardoit comme un homme sans probité. Swift ne voyoit en lui qu'un misérable sophiste. Qui jamais, dit-il, auroit imaginé de prendre Toland pour un philosophe, si le Christianisme ne lui eût fourni un fond inépuisable de matériaux pour mettre en œuvre son talent? (1) Voici le portrait qu'en fit un journaliste de Londres, en annonçant sa mort. « Les disgrâces de Toland doivent être attribuées à sa vanité. Il affectoit d'être singulier en tout, manière fort aisée de se distinguer. Il rejetoit un sentiment, parce qu'un auteur célèbre l'avoit embrassé. Avec une teinture de toutes les langues, il n'étoit critique dans aucune. Son style est bas, confus, désagréable. Il se plaisoit à mettre des titres bizarres à ses ouvrages, à l'imitation des

(1) *An argument against abolishing christianity.*

anciens philosophes, et il aimoit à y parler de lui-même avec une extrême complaisance. Il avoit la manie de tracasser ses antagonistes dans la dispute ; il étoit grossier et décisif, se mettant toujours dans son tort par de mauvais procédés. Il doit principalement sa réputation aux critiques que les savans ont faites de ses écrits. Dans les discussions que les littérateurs avoient entr'eux, il leur arrivoit souvent de se reprocher réciproquement d'avoir des opinions semblables à celles de Toland. Ce reproche étoit regardé comme une injure, et comme une preuve manifeste d'erreur. Jamais personne n'a autant écrit contre la religion, et ne lui a jamais fait aussi peu de tort. C'est encore un problême de savoir si les gens de bien ont eu plus de compassion pour lui, que les incrédules eux-mêmes n'en ont eu de mépris. » (1)

XVI. Toland ne tomba dans l'athéisme que par degrés, et il ne l'enseigna que par esprit de contradiction, sans en avoir jamais été intérieurement convaincu. Quand il composa le *Christianisme sans mystères*, le seul presque de tous ses livres qui annonce quelque

(1) *The Free Holders*, 21 *mart.* 1721.

talent, il n'étoit encore que socinien, erreur qu'on peut regarder comme le premier pas que le protestantisme fait faire vers l'incrédulité. La lecture de son ouvrage en fournit des preuves assez claires, et l'on peut confirmer cette idée par une lettre qu'il écrivit à cette époque pour se justifier de l'accusation de déisme. « Je ne suis pas, dit-il, insensible aux maux de cette vie. Si je n'en attendois une meilleure, je détruirois bientôt ma machine pour la faire résoudre en atômes qui ne pensent point. Etant donc persuadé que nos âmes immortelles et responsables de leur conduite, seront éternellement heureuses ou malheureuses dans un état à venir; il faut de nécessité que je sois de quelque religion; et je me flatte que vous n'aurez pas de répugnance à me croire, quand je vous aurai assuré que je crois. » Ce préambule est suivi d'une profession de foi, qu'il suppose être dans l'esprit du symbole de la religion réformée; mais qui dans le fond est plutôt socinienne que toute autre chose (1).

On ne peut, au reste, guère compter sur les protestations d'un homme dont l'hypocrisie et la mauvaise foi se manifestent dans

(1) *Miscellaneous works*, tom. 1, pag. 301.

ses écrits comme dans sa conduite. L'année même où il publia son *Panthéisticon*, il ne rougit point d'adresser à l'évêque de Londres, pour repousser le reproche d'irréligion, une profession de foi, qui peut en quelque sorte passer pour orthodoxe, selon le système religieux des protestans, sans en être pour cela plus sincère ; la voici, telle qu'on la lit dans le *Mangoneutes*. « Malgré les crimes d'hérésie et d'infidélité qu'on m'impute, je puis vous assurer, mylord, que je n'ai en vue que la pureté de la religion et que la prospérité de l'état. Je ne me suis proposé dans tous mes écrits, que de soutenir la liberté civile et la tolérance religieuse. Mais par la liberté, je n'entends point la licence, et par la tolérance, une indifférence, encore moins une approbation de toutes les religions que je ne pourrois souffrir. Je m'explique plus particulièrement, et je déclare solennellement à votre seigneurie, que la religion que je préfère infiniment à toutes les autres, est celle qui a été enseignée par Jésus-Christ et par ses apôtres, mais non corrompue, comme elle l'a été depuis par les soustractions, additions ou autres altérations que des particuliers y ont faites. Cette religion, en sortant des mains de ses fondateurs, n'étoit pas moins

simple et pure, qu'utile et pleine d'instruction ; et comme elle devoit être l'affaire de chacun, elle étoit également intelligible à tout le monde : car Jésus-Christ n'institua pas une religion pour les savans, et une autre pour le peuple, comme le veulent dire les défenseurs de la tradition, s'ils s'entendent eux-mêmes. Il paroît par l'histoire, que le vulgaire écoutoit Jésus-Christ avec plaisir, qu'il n'étoit pas seulement suivi par plusieurs personnes de notre sexe, mais qu'aussi les femmes ne faisoient pas la moins considérable partie des prosélytes de saint Paul. Ceci suppose que ces femmes, bien disposées et dégagées de préjugés, comprirent facilement l'évidence de la religion chrétienne. »

CHAPITRE IX.

WOOLSTON.

I. THOMAS Woolston, né en 1669 à Northampton, fit ses études à l'université de Cambridge, où il prit le grade de bachélier. Son peu de fortune ne lui permettant pas de pousser sa carrière académique jusqu'au doctorat, il se livra entièrement à l'étude, et

parut avec éclat dans la chaire évangélique. Une vie sobre et retirée, une piété exemplaire, une grande charité envers les pauvres, qu'il manifesta dans toute sa conduite, prévinrent singulièrement le public en faveur de son ministère. Il joignoit à toutes ces qualités une belle imagination et un savoir très-étendu, qui répandirent un lustre brillant sur ses premiers pas dans cette carrière. Cependant on commença dès-lors à s'appercevoir de ce goût pour le paradoxe, et surtout pour les interprétations allégoriques de l'Ecriture-Sainte, qu'il poussa depuis jusqu'à l'extravagance.

Ce mauvais goût se manifesta en 1705 d'une manière assez sensible dans son *ancienne Apologie pour la religion chrétienne contre les Juifs et les Chrétiens, renouvelée.* Son but est d'y examiner comment le christianisme, qui, dans les premiers siècles, triompha des préjugés et des oppositions des Juifs et des Gentils, voit naître aujourd'hui dans son sein un si grand nombre d'athées, de déistes et d'apostats. Il croit en reconnoître la principale cause dans le faux système qu'on s'est fait pour l'interprétation de l'Ecriture-Sainte, en expliquant littéralement ce qui ne doit l'être qu'en un sens figuré. Cette idée

le conduit à ne voir dans Moïse qu'un personnage allégorique, et dans toute son histoire qu'un type de celle de Jésus-Christ. Les miracles de l'Evangile, comme ceux du Pentateuque ne lui paroissent être également que de pures allégories, et il n'y a, selon lui, que des athées, des déistes et des apostats, qui puissent s'attacher au sens littéral et historique.

Parmi beaucoup d'autres idées singulières que lui suggère la recherche des moyens par lesquels s'est d'abord propagée la religion chrétienne, on remarque surtout celle-ci, qu'un envoyé céleste doit, avant de commencer sa mission, en présenter les titres au souverain du pays où il se propose de l'exercer. Cette formalité a pour objet de rendre hommage à la dignité du chef de l'état, de l'instruire, ainsi que ses sujets, de la conduite qu'ils doivent tenir relativement à la nouvelle prédication; de prévenir les fautes qu'ils auroient pu commettre à cet égard, sans une pareille précaution; de rendre le souverain responsable des troubles et des dissensions qui pourroient naître à l'occasion des obstacles mis au ministère de l'envoyé céleste et de ses coopérateurs. Pour prouver que Jésus-Christ n'avoit pas manqué de faire ainsi

entériner ses lettres de créance ; l'auteur donna une édition de la prétendue lettre de Pilate à Tibère, tout-à-fait différente de celle qui avoit couru anciennement, et qu'il regardoit comme apocryphe, prétendant que la sienne étoit la seule véritable, la seule authentique.

Cet ouvrage, tout bizarre qu'il dût paroître, n'eut aucune suite fâcheuse pour l'auteur, qui étoit personnellement aimé, considéré, et qui, jusque là, avoit montré un grand zèle pour la religion. On en admira même le savoir et l'ingénuité. Tout portoit donc à ne lui supposer que de bonnes intentions : la prévention, si l'on avoit pu en concevoir, se seroit dissipée à la lecture d'un autre écrit qu'il donna presque en même temps, pour fixer l'époque de la naissance de Jésus-Christ, et pour démontrer la nécessité de sa mission. Les germes de ce système allégorique y étoient semés avec assez de sobriété ; cependant ce système l'occupoit toujours, comme on le voit par les *Origenis adamantii Epistolae duae*, publiées à la même époque, et par un recueil de *Lettres*, où il se proposoit de délivrer l'Écriture-Sainte et les saints Pères de ce qu'il appeloit les ministres de la lettre. Ces lettres sont encore remarquables par une autre sin-

gularité. Il entreprenoit d'y prouver que les Quakers approchent plus que tous les autres sectaires des principes et de la pratique des premiers Chrétiens.

Cette manie de tout allégoriser commençoit cependant à exciter l'attention du public, et les excès auxquels Woolston ne tarda pas à se porter sur cet article, provoquèrent enfin le zèle des défenseurs de la religion contre un abus qui alloit toujours croissant de la part de cette imagination dévergondée. Il avoit fait paroître successivement divers pamphlets; qu'il recueillit en un seul volume, dont le titre seul annonce dans quel esprit ils avoient été composés : *Présent au clergé, ou cartel de défi pour disputer sur cette question, si les prêtres mercénaires, qui sont tous ministres de la lettre, ne sont pas adorateurs de la bête de l'apocalypse et ministres de l'Anté-Christ.*

Cet ouvrage fut suivi d'un autre du même genre qui acheva de déchirer le voile, et ne laissa plus le moindre doute sur le véritable systême de ce novateur.

On a vu Collins soutenir que la religion chrétienne est uniquement fondée sur les prophéties de l'Ancien-Testament, et détruire aussitôt après cette preuve, en ajoutant que ces prophéties, prises dans un sens typique et

allégorique, comme elles le sont dans l'Ancien-Testament, ne prouvent absolument rien. Ses adversaires n'eurent pas de peine à montrer que plusieurs de ces anciens oracles s'appliquent directement à Jésus-Christ dans leur sens propre et littéral; qu'indépendamment de cette preuve, il y en a beaucoup d'autres, particulièrement celle des miracles, que l'on doit regarder comme autant de témoignages éclatans que le ciel a rendus en faveur de la divinité de sa mission. Woolston, sous prétexte de jouer le rôle de médiateur entre les deux partis, appliqua aux miracles de Jésus-Christ la théorie que Collins avoit imaginée pour les prophéties; et il prétendit que, pris à la lettre, ils ne prouvent point que Jésus-Christ soit le Messie. Le grand miracle de sa résurrection n'y étoit pas plus épargné que les autres, et disparoissoit également sous le voile du sens figuré. Il publia, à ce sujet, *le Modérateur entre un Incrédule et un Apostat*, qui fut suivi de deux supplémens.

Les années 1727, 28 et 29, furent marquées par la publications des six fameux *Discours sur les miracles de Jésus-Christ*, dont le but est d'en détruire absolument la réalité, en les réduisant à de simples allégories. Ces discours avoient pour épigraphe: *Nostrùm est*

tantas componere lites; il désignoit par là le rôle qu'il avoit entrepris de jouer entre Collins et ses antagonistes. Chaque discours étoit précédé d'une dédicace injurieuse à chacun des évêques qui avoient écrit contre le système de l'auteur. Jamais on n'avoit rien vu de si indécent et de si grossier sur une matière aussi sérieuse et aussi respectable par elle-même; jamais on n'avoit proféré tant de blasphêmes contre Jésus-Christ et contre l'Evangile. C'est cependant à ces discours, faits pour inspirer de l'horreur et de l'indignation à quiconque conserve encore quelque respect humain, que Woolston doit principalement la grande réputation dont il jouit parmi les philosophes. Voltaire, leur chef, n'a pas manqué de recueillir, et de mettre sous les yeux du commun des lecteurs, tout ce qu'ils contiennent de plus propre pour rendre ridicules les miracles rapportés dans le Nouveau-Testament: il leur donne même un travestissement burlesque, qui enchérit sur les impiétés de l'auteur anglois. (1)

II. Le système de Wooslton roule sur ces trois points, 1° que les miracles de Jésus-

(1) *Dict. philos.*, *art.* Miracles, *sect.* IV. — *Lettre sur les auteurs anglois.*

Christ sont très-douteux en eux-mêmes ; 2°. que le récit des évangélistes n'offre que des absurdités, si l'on s'en tient au sens littéral ; 3°. que toute l'antiquité a formellement rejeté ce sens, et qu'elle s'est attachée au sens allégorique. Pour établir le premier point, il rassemble tout ce que l'on trouve dans l'Ecriture sur le pouvoir attribué aux démons de faire des prodiges, tout ce que l'histoire rapporte de quelques prétendus thaumaturges ; d'où il conclut que les miracles seuls et par eux-mêmes ne suffisent point pour prouver que la mission de celui qui les fait soit divine. Passant ensuite de cette thèse générale aux faits particuliers contenus dans le Nouveau-Testament, il prétend que ces faits doivent être pris dans un sens figuré ; que les guérisons entr'autres, opérées par Jésus-Christ, ne peuvent s'entendre que des maladies intérieures de l'âme, et non de celles du corps, d'autant que les premières annoncent une opération bien plus divine que les dernières. « Adore donc qui voudra le Sauveur du monde dans ces guérisons corporelles, s'écrie ce fameux figuriste ; pour moi, je ne reconnois en lui qu'un Messie spirituel, qui a su délivrer les âmes de leurs passions criminelles, qui a su opérer tant de

guérisons mystiques, dont les guérisons corporelles sont le type et la figure. » Ainsi, toute la partie historique de l'Evangile ne sera plus, suivant ce système, qu'une représentation emblématique de la vie spirituelle de nos âmes.

On sent bien que nous ne pouvons présenter sur toutes ces questions, que des principes généraux, que des idées sommaires, pour diriger ceux qui voudroient les examiner à fond, et pour servir de préservatif aux personnes qui pourroient se laisser séduire par un premier apperçu des paradoxes de l'auteur. Observons d'abord qu'on ne sauroit supposer que Dieu puisse communiquer à un imposteur la faculté de faire de vrais miracles en faveur d'une fausse doctrine, parce que l'idée que nous avons de l'Etre souverainement sage ne permet pas d'imaginer qu'il puisse attacher à l'erreur le caractère de la vérité. Sans entrer dans la question de savoir si jamais un imposteur a fait réellement des miracles pour confirmer ses impostures, il nous suffit d'avoir des moyens de connoître si celui qui s'attribue ce pouvoir est un envoyé du ciel ou un suppôt de l'enfer. Il faut pour cela examiner la fin qu'il se propose dans ces sortes d'opérations. Si c'est, par exemple, pour porter à l'idolâtrie, pour au-

toriser un culte dont le seul vrai Dieu ne soit pas l'objet, pour combattre une religion déjà établie et confirmée par des miracles incontestables, pour soustraire à une autorité légitime, pour favoriser le relâchement des mœurs ; dans tous ces cas et autres semblables, on est assuré que ces miracles ne viennent pas de Dieu, que ce ne sont que des prestiges de l'esprit de ténèbres. Ce caractère de fausseté est clairement indiqué par Moïse exhortant les Israélites à ne point écouter un prophète qui feroit des miracles pour les engager à suivre d'autre Dieu que le Dieu d'Israel. (1) Mais ce n'est pas là le seul caractère qui distingue les vrais des faux miracles.

Jésus-Christ a prédit à ses disciples qu'il s'élèveroit des faux christs et des faux prophètes, lesquels feroient des signes et des prodiges capables en quelque sorte de séduire même les élus, si toutefois les élus pouvoient être séduits. (2) Il y aura donc des moyens de découvrir la fausseté de ces signes, puisque, malgré ce qu'ils auront de spécieux, ils

---

(1) *Deut.* XIII. 1, *etc.*

(2) *Matth.* XXIV, 24.

n'iront pas jusqu'à pervertir les vrais fidèles ; et qu'ils n'en imposeront qu'à ceux qui, n'ayant pas reçu l'amour de la vérité, seront par là même disposés à croire au mensonge et à l'erreur en punition de leur incrédulité. (1) Mais à quels caractères les vrais fidèles pourront-ils discerner les miracles réels des prestiges du mensonge ? Ce sera en considérant la nature même des prodiges, la manière de les opérer, la qualité des personnes qui les feront, et le but pour lequel ils seront faits. S'ils sont dignes de Dieu, assortis à l'idée qu'on doit avoir de ses attributs ; s'ils sont opérés promptement, sans effort, en présence d'un nombre suffisant de témoins irréfragables, incapables de se faire illusion à eux-mêmes, et de vouloir en faire à ceux devant lesquels ils leur rendent témoignage ; si le thaumaturge est d'une conduite irréprochable, d'une probité généralement reconnue ; s'il jouit du parfait usage de sa raison ; s'il a en vue d'établir ou de confirmer une doctrine qui soit en harmonie avec les notions que nous avons de la Divinité et de son culte, analogue aux autres révélations

(1) *Thessal.* II. 10.

déjà émanées du Ciel, propre à dissiper l'ignorance et la superstition, à réformer les mœurs et à étendre l'empire de la vertu.

Tels sont les caractères qui conviennent aux miracles et à la personne de Jésus-Christ, et cela d'une manière si frappante, que les Païens et les Juifs eux-mêmes ne purent s'empêcher de rendre hommage à tant de faits miraculeux et aux divines vertus de celui qui les opéroit. Tous ces faits attestent sa puissance, sa sagesse, sa bonté. Tous tendent à inspirer les idées les plus sublimes de la Divinité, de ses augustes perfections, de sa providence ; à porter ceux qui en étoient les témoins ou l'objet, à mener une vie pure, à vaincre leurs passions, à s'élever vers Dieu par de nobles sentimens, à se rendre dignes d'un bonheur éternel, en un mot, à établir une religion toute divine sur la foi en Dieu, considéré comme rémunérateur, et sur celle en Jésus-Christ considéré comme rédempteur. C'est dans le temple, dans les synagogues, aux jours les plus solennels, à la vue de tout le peuple, sous les yeux des scribes, des pharisiens, des prêtres, attentifs à l'observer, occupés de lui tendre des piéges. Une seule parole lui suffit pour appaiser les tempêtes, pour ranimer les membres perclus,

ressusciter les morts. Tous les temps lui sont convenables, et le nombre des miracles est si prodigieux, que le monde n'eût pas pu contenir l'immense quantité de volumes dans lesquels on auroit entrepris de les raconter dans tous leurs détails. (1) Qui oseroit donc, sous ces rapports, comparer aux miracles de Jésus-Christ les prestiges d'Apollonius de Tyanes, de Vespasien, etc., etc.

III. Woolston, ne pouvant résister à la preuve matérielle de tant de faits miraculeux, forcé d'ailleurs de convenir que des miracles dont la vérité seroit démontrée, ne laisseroient aucun doute sur la divine mission de celui qui les opéreroit, a recours à son système des allégories. Nous pourrions livrer un pareil système aux absurdités qu'en présente la simple exposition. Nous ajouterons cependant ici quelques réflexions, pour l'instruction du lecteur.

Lorsque les disciples de Jean viennent demander à Jésus-Christ, si réellement il étoit le Messie prédit par les anciens oracles, ils le trouvent opérant des miracles sans nombre sur les corps et sur les esprits. Il leur dit

(1) *Joan.* xx. 25.

pour toute réponse : *Allez, rapportez à Jean ce que vous avez vu et entendu ; les aveugles recouvrent la vue, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, l'Evangile est prêché aux pauvres.* (1) C'est à ces caractères que, suivant le prophètes Isaïe, on devoit reconnoître le Messie. (2) Sans doute que l'intention de Jésus-Christ étoit que les disciples de Jean prissent ces paroles à la lettre ; et il seroit absurde de supposer qu'il ne vouloit leur parler que de maladies spirituelles et de guérisons mystiques, pour les convaincre qu'il étoit le Messie. Il n'est pas question d'examiner si la guérison des maladies des âmes a quelque chose de plus divin que celle des maladies des corps ; mais seulement de savoir si les miracles extérieurs et visibles étoient plus propres à prouver que Jésus-Christ étoit le Messie, que ne l'auroient été des guérisons spirituelles et allégoriques. Il est évident que ces derniers, ne se manifestant point aux yeux des spectateurs, ne sauroient les toucher d'une manière aussi sensible que les

(1) *Luc* VII. 17, *etc.*

(2) *Isai.* XXXV.

premières qui, affectant toutes les facultés de l'âme, y font l'impression la plus vive, et qui, frappant les organes du corps, démontrent leur réalité aux personnes les moins intelligentes.

Au surplus, si Jésus-Christ n'a pas fait de miracles réels, l'Evangile n'a point de fondement réel. Si l'on doit tout interpréter dans un sens mystique et allégorique, à l'exclusion du sens littéral et historique, il faudra dire que ce grand nombre de Juifs qui embrassoient l'Evangile, touchés de la guérison des malades, de la résurrection des morts, et de tant d'autres prodiges qui éclatoient à leur vue, se livroient à des fantômes, et n'avoient point en cela de motifs réels de se convertir; que lorsqu'ils se demandoient les uns aux autres, si le Messie, quand il seroit venu, feroit de plus grands miracles que ceux qui s'opéroient journellement en Judée, ils ne l'entendoient que de miracles factices; que cette troupe qui délibéroit de le proclamer roi, pénétrée de respect et d'admiration pour la puissance extraordinaire et divine qui éclatoit dans sa personne, étoit la dupe d'un pouvoir magique, et le jouet de ses propres illusions; que le lépreux, qui revint sur ses pas pour lui rendre grâces de sa guérison

miraculeuse, n'avoit pas été réellement guéri : on conçoit que ces inductions pourroient se multiplier à l'infini.

Notre auteur reproche aux écrivains du Nouveau-Testament d'avoir omis la nature, les caractères, les circonstances des maladies dont ils racontent les guérisons, afin qu'on ne pût pas juger si ces guérisons étoient vraiment surnaturelles. Mais cette simplicité même de leur récit, dépouillé de tous les ornemens qu'un art imposteur auroit pu y ajouter pour faire illusion, n'est-elle pas un caractère de vérité propre à écarter tout soupçon de fraude? Uniquement occupés de nous faire un narré fidèle des principaux événemens de la vie de Jésus-Christ, et non d'écrire en hommes de l'art sur la nature et les symptômes des diverses maladies dont il opéra la guérison, il leur suffisoit, pour remplir leur but, que sur chaque maladie ils rapportassent les diverses circonstances propres à convaincre que la guérison en avoit été miraculeusement opérée. C'est ainsi que saint Jean nous dit très-simplement, que Jésus-Christ étant à Jérusalem au temps de la fête de Pâques, il guérit un homme paralytique depuis trente ans, et lui ordonna de prendre

son lit et de s'en aller; (1) que saint Mathieu rapporte, avec la même simplicité, que Jésus-Christ se trouvant un jour de sabbat dans une synagogue de Galilée, il guérit, en présence des pharisiens, un homme dont la main étoit desséchée, en prononçant cette seule parole : *Etends ta main ;* (2) qu'à Capharnaüm, il guérit d'un seul mot le serviteur du centenier, dont la maladie sembloit ne laisser aucun espoir de guérison. (3) Les évangélistes rapportent avec la même simplicité, que dans tous les endroits où il passoit, les mêmes miracles se multiplioient à l'infini; qu'ils produisoient partout leur effet; que le peuple, frappé de tant et de si grands prodiges, s'attachoit à sa personne; que le nombre des disciples croissoit sensiblement, etc., etc. (4)

Woolston trouve singulier que Jésus-Christ n'ait pas guéri l'aveugle-né par sa seule parole; qu'il y ait employé de la boue et de la salive, pour déguiser sans doute, dit-il, quelque baume efficace, dont il sut se ser-

---

(1) *Joan.* v. 5 *et seq.*

(2) *Math.* XII. 73.

(3) *Luc* VII. 1 *et seq.*

(4) *Math.* VIII. 1 *et seq.* -- *Luc* IV. 22 *et seq.*

vir en habile charlatan : peut-être même, ajoute-t-il, n'étoit-ce qu'une ophtalmie accidentelle, qui ne demandoit qu'un remède tout naturel. Mais ne voyons-nous pas en cette occasion, le malade, ses parens, ses amis, tous ceux qui l'avoient connu, rendre hommage au prodige étonnant d'une guérison si extraordinaire ; et les prêtres, les pharisiens faire toutes les recherches possibles pour s'empêcher d'y reconnoître un événement miraculeux, sans pouvoir y réussir ; constater même, par leurs imprudentes questions, que celui auquel la vue venoit d'être rendue étoit aveugle de naissance, et par conséquent que sa guérison étoit hors des ressources de tout art humain? (1) On ne veut voir encore dans l'hémoroïsse qu'un légère indisposition qui pouvoit être aisément dissipée par la seule force de l'imagination, et dès-lors sa guérison n'offre rien de bien surprenant. Mais n'est-il pas constaté que la perte de sang, dont cette femme étoit affligée, avoit résisté pendant douze ans à toutes les ressources de la médecine ; que sa maladie étoit parvenue à un tel période, qu'on la regardoit à peu près

---

(1) *Joan.* IX.

comme morte ; que sa guérison fut le fruit de sa foi ? (1) Enfin, lorsque le Sauveur découvre à la Samaritaine tous les secrets de sa vie passée, Woolston nous dit lestement qu'instruit par des voies particulières de ces secrets, il joue le rôle d'un diseur de bonne aventure. Cependant elle en jugea bien autrement, car elle en conclut qu'il n'y avoit qu'un grand prophète, c'est-à-dire, qu'un homme extraordinaire et rempli de l'esprit de Dieu, qui eût pu deviner ce qu'elle seule croyoit savoir. Les Samaritains en conçurent la même idée, puisqu'il y en eut un grand nombre qui crurent en lui et le reconnurent pour le vrai Messie. (2)

S'il est forcé d'avouer que la résurrection d'un mort est une preuve convaincante de la divinité de celui qui l'opère, il incidente sur les circonstances du fait, pour le faire révoquer en doute. Ainsi l'histoire du fils de la veuve de Naïm, que Jésus-Christ rappela à la vie en présence d'une partie considérable des habitans de cette ville, lesquels accompagnoient le convoi funèbre, ne lui paroît

---

(1) *Math.* XI, 18.— *Marc* V, 22. — *Luc* VIII, 41.
(2) *Joan.* IV.

qu'un artifice concerté pour en imposer au peuple. Cependant tous ceux qui en furent témoins y virent un miracle éclatant, qui annonçoit la présence d'un grand prophète et une marque signalée de la puissance de Dieu, au point que le bruit s'en répandit aussitôt dans toute la Judée, et même dans les contrées circonvoisines, sans qu'il vînt la moindre idée à personne de former quelque difficulté sur la vérité du fait. (1) La résurrection du Lazare l'étonne par un mélange de folie et de fourberie sans exemple, même chez les romanciers. Voilà pourquoi, dit-il, la fraude ayant été découverte, on délibéra d'en livrer le principal agent au dernier supplice. Mais n'est-il pas constant que les Juifs ne vouloient en venir à cette extrémité que parce que, ne pouvant nier la vérité du miracle, dont ils redoutoient les conséquences, ils n'imaginèrent d'autre expédient pour se tirer d'embarras, que d'en imposer au peuple par le supplice de celui qui confondoit ainsi leur incrédulité. (2) Nous passons sous silence les autres faits miraculeux dont l'auteur

---

(1) *Luc* VII, 11, *etc.*

(2) *Joan.* XI, 21, *etc.*

change, altère et dénature les circonstances pour en détruire l'effet.

Il prétend que les Pères ont tous considéré les miracles du Sauveur comme de simples allégories, comme de pure narrations prophétiques de ce qui devoit s'exécuter d'une manière spirituelle et beaucoup plus merveilleuse dans les cœurs, par l'opération de la grâce; mais il ne produit aucun des Pères des trois premiers siècles en faveur de son système, si ce n'est Origène. Les auteurs ecclésiastiques des siècles suivans, dont il étale avec pompe les passages entassés les uns sur les autres, sans choix, sans goût, sans critique, et même avec une insigne mauvaise foi, ne prouvent rien, ou prouvent contre lui. On voit bien qu'ils ont donné des interprétations allégoriques à la plupart des faits miraculeux de l'Evangile, et même à ceux de l'Ancien-Testament, soit par un effet du mauvais goût qui régnoit alors, soit par un zèle singulier pour tout tourner au profit de la morale. Mais jamais ils n'ont prétendu en cela exclure le sens littéral et la vérité des miracles. Ils ont toujours, au contraire, insisté sur ceux de Jésus Christ; ils en supposent partout la réalité, et c'est sur cette réalité qu'ils fondent ordinairement leurs allégories.

C'est de leur vérité qu'ils tirent la preuve la plus forte et la plus lumineuse de la divinité du christianisme. Origène lui-même, qui, plus qu'aucun autre, a suivi la méthode des explications figurées, allègue, en divers endroits de son ouvrage contre Celse, ces mêmes miracles comme des preuves directes du christianisme. Ainsi, loin de détruire la lettre par la figure, c'est sur la lettre même que les Pères fondent perpétuellement la figure.

IV. La résurrection de Jésus-Christ est le grand miracle sur lequel repose principalement la foi des Chrétiens. Si Jésus-Christ n'est pas ressuscité, dit saint Paul, notre foi est vaine (1). C'est en conséquence celui de tous les miracles opérés par notre divin Sauveur, contre lequel les incrédules ont le plus exercé leur critique. Woolston en regarde l'histoire comme une compilation d'absurdités, d'incohérences et de contradictions, si l'on s'en tient au sens littéral. Pour le prouver, il distingue cette histoire en trois périodes. La première contient le ministère de Jésus-Christ et finit à sa mort : c'est dans cet intervalle qu'il suppose que la fraude a été

---

(1) *I. Cor.* xv, 17.

concertée. La seconde s'étend depuis sa mort jusqu'à sa résurrection : c'est alors que la fraude a été exécutée. La troisième commence à sa résurrection et renferme toute la mission des apôtres : c'est pendant le cours de cette mission que la fraude fut publiée de toutes parts et répandue avec un succès étonnant.

Jésus-Christ, ajoute-t il, voulant profiter des fausses idées des Juifs sur l'attente d'un Messie temporel et conquérant, convaincu d'ailleurs, par l'exemple de quelques imposteurs, que le rôle de guerrier ne pouvoit pas se soutenir par la fourberie, affecta du désintéressement, déclara que son royaume n'étoit pas de ce monde, et travailla sourdement à se faire un parti. Il choisit pour ses principaux disciples des hommes grossiers et sans lettres, faciles à se laisser tromper par des prestiges, et à devenir, par cela même, d'aveugles et de fanatiques instrumens de son ambition. Mais enfin, les chefs de la nation juive ouvrirent les yeux sur les projets de son ambition. Il fut arrêté, et voyant qu'il ne pouvoit échapper au dernier supplice, il imagina de prédire qu'il ressusciteroit le troisième jour. Cette prédiction, en tenant les esprits en suspens sur cet incroyable événement, lui attachoit ses prosélytes, et entroit

ainsi dans le projet désespéré qu'il avoit conçu de perpétuer la fraude après sa mort.

Il est visible que tout ce système n'est appuyé que sur des conjectures qui, dans aucune affaire, ne suffiroient pour affoiblir la foi d'une histoire aussi authentique que l'est celle de la résurrection de Jésus-Christ. Qu'on examine toute sa conduite, on verra que, bien loin de chercher à abuser de la crédulité des Juifs, il n'est occupé qu'à dissiper leurs préjugés et à combattre leur superstition, sans montrer la moindre indulgence pour leurs passions. Aussi ses ennemis lui reprochoient-ils de renverser la loi et les prophètes, où le gros de la nation s'obstinoit à ne découvrir que la promesse d'un Messie conquérant. Si la grossièreté des apôtres les rendoit propres à être trompés par des prestiges, ne les rendoit-elle pas en même temps incapables de seconder avec adresse et succès les desseins ambitieux de leur maître? A-t-on jamais vu un imposteur assez mal avisé pour se choisir des sectateurs d'un tel caractère? Si Jésus-Christ aspiroit à la couronne, pourquoi ne la reçut-il pas des mains du peuple, lorsqu'elle lui fut offerte dans le désert? Que ne se déclaroit-il lors de son entrée triomphante dans Jérusalem? C'étoit avant de tomber entre les

mains de ses ennemis qu'il avoit prédit sa résurrection. Pouvoit-il penser alors que des hommes grossiers, timides, sans crédit, seroient capables de l'action la plus hardie qui se puisse imaginer? Enfin, cette prédiction l'auroit-il faite publiquement? N'étoit-ce pas assez avertir tous ceux qui avoient intérêt de le faire passer pour un imposteur, de se tenir exactement en garde contre une imposture si aisée à déjouer? Il est donc démontré que Jésus-Christ, dans ses projets, dans le choix de ses moyens, dans sa conduite, n'a ressemblé à aucun des imposteurs dont l'histoire fait mention. Dira-t-on qu'il étoit un enthousiaste? mais la sainteté de sa vie, la pureté de sa doctrine, l'éclat de ses miracles, détruisent évidemment une pareille supposition.

V. Woolston soutient que les apôtres enlevèrent le corps de leur maître; que la pierre du sépulcre n'avoit été scellée qu'en vertu d'une espèce de convention faite entr'eux et les chefs de la nation; que ces derniers s'étoient engagés à reconnoître Jésus-Christ pour le Messie, si, en levant le sceau avec les formalités d'usage, le corps ne se trouvoit point dans le tombeau, où s'il s'y trouvoit vivant; que les premiers s'étoient obligés de leur côté à confesser l'imposture de leur maître, dans

le cas où les sceaux seroient rompus, ou si à leur levée le corps étoit trouvé sans vie. Les sceaux furent effectivement trouvés rompus; mais les apôtres, craignant la découverte du complot, enlevèrent le corps, qui disparut ainsi du lieu où il avoit été déposé, et ils publièrent que Jésus-Christ étoit réellement ressuscité comme il l'avoit prédit.

Cette première convention entre les Juifs et les disciples est une fable dépourvue de tout fondement, et qui se détruit d'elle-même par la simple exposition du fait. L'auteur en a donc imaginé une seconde, qui n'est pas moins chimérique. Il s'agit d'un accord entre le grand-prêtre et les disciples, pour faire enlever furtivement la pierre du sépulcre. Mais ne sait-on pas que les disciples étoient en fuite; qu'ils ne voulurent pas croire d'abord à la résurrection, lorsque les saintes femmes leur annoncèrent que le corps n'étoit plus dans le tombeau; que saint Pierre et saint Jean, après s'être assurés du fait par leurs propres yeux, s'imaginèrent qu'il en avoit été enlevé; que Jésus-Christ s'étant fait connoître à deux d'entr'eux à Emmaüs, les autres persistèrent encore dans leur incrédulité; enfin que lorsqu'il les eut tous convaincus dans le cénacle, de la vérité de sa résurrection, en

miracle. C'est principalement sur celui des apôtres, qu'on sait avoir pris toutes les précautions possibles pour s'assurer du fait. Or, il seroit ridicule de refuser de croire ce que des hommes dignes de foi ont vu, parce que des femmes ont vu la même chose, et que des anges leur ont apparu.

Mais pourquoi Jésus-Christ ressuscité ne se montra-t-il qu'aux apôtres? Lorsqu'un homme, pour attester un fait, produit le nombre de témoins suffisans, et que ces témoins ont les qualités requises pour être crus, est-il de tribunal au monde qui ait droit de lui demander pourquoi il n'en produit pas davantage? Il faut donc examiner si le témoignage des apôtres est recevable, et non pourquoi il n'est pas soutenu par un plus grand nombre de témoins. Les apôtres étoient les témoins choisis, sur la parole desquels le monde devoit croire; c'étoit eux qu'il falloit spécialement convaincre de la résurrection. Jésus-Christ les convainquit en effet si parfaitement, par de fréquentes apparitions, qu'ils scellèrent de leur sang le témoignage qu'ils lui rendirent.

Pourquoi, demande encore l'auteur, ne se montra-t-il pas aux chefs de la nation juive? Mais qu'eut opéré une telle apparition sur

des gens qui avoient déjà résisté à tant de miracles, qui avoient conçu une haine si implacable contre sa personne? Pense-t-on, à juger humainement, qu'ils eussent été plus convaincus de sa divinité, eux qui, n'ayant pu nier la ressurrection du Lazare, avoient dès lors formé le projet de le faire mourir; eux qui, en voyant la terre se couvrir de ténèbres au moment de sa mort, et s'ébranler jusques dans ses fondemens au moment de sa résurrection, n'avoient éprouvé aucun remords de leur déicide; eux que la confession du centurion n'avoit point touchés, et qui, au lieu de se rendre au témoignage des soldats chargés de la garde du sépulcre, cherchèrent à l'étouffer? S'il leur eût apparu, au lieu de rendre hommage à sa divinité, n'auroient-ils pas plutôt tenté de le faire arrêter de nouveau, comme ils avoient voulu le faire lors de la résurrection du Lazare? Et s'il se fut échappé de leurs mains, il n'auroient pas manqué d'en conclure qu'ils n'avoient vu qu'un esprit, un spectre, un fantôme, ou quelque chose d'approchant. Telle étoit donc la perversité de la plupart des Juifs, ou qu'ils n'auroient jamais voulu croire à la résurrection, malgré les preuves les plus démonstratives, ou qu'ils n'auroient point voulu

rendre témoignage au miracle; peut-être même auroient-ils nié le fait, et dans ce cas, l'apparition, loin de tourner à l'avantage de la vérité, n'auroit servi que d'argument pour la combattre, en opposant la déposition de ceux qui auroient nié le fait après l'avoir vu, au témoignage de ceux qui le confessoient. Au surplus, ce n'est pas précisément par le nombre, mais par le caractère des témoins, qu'on doit juger d'un fait de cette nature. Ceux que nous invoquons en faveur de la résurrection de Jésus-Christ, ont confirmé leur témoignage par des miracles, et ils l'ont scellé de leur sang. Cet argument tranche toutes les difficultés et doit bannir tous les doutes.

VI. Avant que Woolston eût publié ses discours sur les miracles, on n'avoit pas paru très-alarmé de ses paradoxes, soit qu'on le regardât comme une espèce de fou, dont les extravagances étoient un sûr garant et une réfutation suffisante de ses erreurs; soit qu'on jugeât qu'un système aussi absurde ne pouvoit point faire de fâcheuses impressions; mais la chaleur qu'il mit dans ce dernier ouvrage, et le fiel qu'il y versoit sur le clergé, n'annoncèrent que trop son véritable but, qui étoit moins de défendre la doctrine des apôtres et des saints Pères, comme il l'an-

nonçoit, que de sapper la religion par un de ses principaux fondemens. On entrevit même à travers tout son galimathias, qu'il ne croyoit pas plus au sens figuré qu'au sens littéral de l'Ecriture-Sainte, et qu'il n'avoit réellement en vue que de tourner en dérision les différentes interprétations dont elle est susceptible, de combattre surtout la vérité des miracles de Jésus-Christ, par conséquent, de détruire la religion. Ces inquiétudes s'accrurent par le concours des libre-penseurs chez son libraire, pour acheter ses pamphlets à un très-haut prix, dont on faisoit même des pacotilles pour l'Amérique; ce qui, au rapport de Voltaire, en porta le débit jusqu'à trente mille exemplaires.

Les plus habiles théologiens s'empressèrent d'opposer une digue à ce torrent d'impiétés. On vit paroître à cet effet, en assez peu de temps, au-delà de soixante écrits plus ou moins considérables, soit contre le nouveau système en général, soit contre quelques-unes de ses parties. Le docteur Gibson, évêque de Londres, crut devoir prémunir son nombreux troupeau par une belle et solide instruction pastorale qui eut le plus grand succès. Le docteur Péarce, depuis évêque de Bangor, et plusieurs autres, entreprirent de

discuter à fond l'ensemble du système de l'extravagant figuriste. Mais, de tous les apologistes qui parurent dans cette controverse, celui dont l'ouvrage, vraiment original, fixa le plus l'attention du public, fut Thomas Sherlock, alors évêque de Bangor, transféré depuis sur le siége de la capitale. Cet ouvrage avoit pour titre : *Les témoins de la résurrection de Jésus-Christ examinés et jugés selon les règles du barreau.* La forme en est aussi piquante que le fond en est solide par les preuves et les raisonnemens sur lesquels l'auteur établit et démontre le fait de la résurrection de Jésus-Christ. Il est étonnant qu'on ait réuni, dans un assez petit volume, tout ce qui peut se dire de plus fort et de plus convainquant sur cet article fondamental de la religion chrétienne. Aussi Woolston fut-il contraint d'avouer que ses principales difficultés y étoient pleinement résolues, et il n'osa pas y répondre dans les apologies qu'il publia pour la défense de son système paradoxal.

Les contradictions qu'il éprouvoit et qu'il s'étoit attirées, ne firent qu'accroître la haine qu'il avoit vouée au clergé. « Madame, disoit-il à la reine, dans l'épître dédicatoire d'une de ses défenses, je prie souvent Dieu

pour votre Majesté, sans être payé pour cela, ce qu'aucun de nos évêques n'a jamais fait.» Tout l'ouvrage est sur le même ton. C'est un déluge de sarcasmes, d'injures grossières contre tous ses antagonistes, sans aucun égard pour leurs vertus, leurs talens, le rang qu'ils occupoient dans l'Eglise et dans l'état. On n'y trouve aucune bonne raison pour sa justification : à peine même touche-t-il les principales difficultés qu'on lui avoit opposées ; il y annonce la résolution de persister dans ses erreurs, et déclare qu'il ne cessera de travailler, 1°. à rétablir l'interprétation allégorique de l'Ecriture-Sainte, interprétation que les pères appellent *la sublime montagne de vision*, sur laquelle il faut monter pour contempler les merveilles de la sagesse et de la Providence divine ; 2°. à soutenir une tolérance religieuse, universelle et illimitée, afin de faire régner la paix parmi les Chrétiens en diminuant l'influence du clergé; 3°. à abolir l'institution des prêtres à gages, des curés et des vicaires, dont l'établissement lui paroissoit aussi ridicule que le seroit celui d'un légiste, d'un médecin, d'un chaudronnier dans chaque paroisse. Enfin, il peint les incrédules comme étant les gens les plus affectionnés au gouvernement et au roi, les

plus zélés pour la chose publique, les plus religieux observateurs des lois, les plus opposés à la superstition et au despotime, les plus exempts des vices qui déshonorent l'humanité, et comme offrant dans leur personne le modèle de toutes les vertus qui font l'ornement de la nature humaine. Le clergé, au contraire, suivant le tableau qu'il en fait, a été de tout temps une corporation d'hommes avares, sensuels, ambitieux, de conspirateurs toujours prêts à sacrifier le repos de l'état à leurs intérêts personnels. On présume bien que de pareils écrits ont dû fournir à Voltaire une abondante récolte pour les nombreux pamphlets dont il a inondé la France pendant la dernière moitié de sa longue carrière.

VII. L'orage qui s'étoit élevé contre Woolston ne se termina pas par de simples réfutations de ses erreurs. D'abord l'université de Cambridge le raya de la liste de ses membres, et le priva des émolumens que lui procuroit sa place au collége de Sidney. Le procureur-général de la couronne rendit plainte au banc du roi contre sa personne et contre ses ouvrages, comme étant remplis d'impiétés et de blasphêmes, comme attribuant à un art magique les miracles de Jésus-Christ, et l'assimilant lui-même aux imposteurs, aux sor-

ciers, aux magiciens, etc. Après une plaidoierie contradictoire, ce visionnaire fut condamné à vingt-cinq livres sterling d'amende, pour chacun de ses six discours, et à tenir prison pendant une année, au bout de laquelle il ne pourroit être mis en liberté qu'en fournissant deux cautions de mille livres sterling, ou quatre cautions de cinq cents livres chacune.

On pensoit bien qu'avec un caractère qui inspiroit si peu de confiance, personne ne se présenteroit pour lui servir de caution. C'étoit là l'intention des magistrats en la portant à une si forte somme. Il resta donc en prison jusqu'à sa mort, arrivée le 21 janvier 1731. Voltaire dit à la vérité qu'il avoit recouvré sa liberté avant de mourir. On a même voulu faire honneur au philosophe françois de sa délivrance, en disant qu'il avoit consacré une partie du profit de la *Henriade*, pour la lui procurer. (1) Mais le contraire est attesté par des auteurs dont on ne peut révoquer en doute le témoignage. (2) On sait d'ailleurs

(1) Duvernet., *Vie de Voltaire*, *ch.* VII.

(2) *Biogr. Brit.*, *art.* Woolston. — Lemoine, *Disc. prélim. de sa trad. de Sherlock.*

que Voltaire n'attendoit pas ordinairement que d'autres publiassent ses bienfaits : or il ne parle nulle part de cet acte de générosité, qu'il n'auroit pas voulu sans doute, pour l'honneur de la philosophie, laisser dans l'oubli. Il assure, au contraire, que jamais il n'a reçu un sol des souscriptions de son poëme. (1) Nous savons qu'on n'est pas obligé de l'en croire sur ce dernier article ; mais nous savons aussi, qu'au lieu d'en employer le produit en faveur de Woolston, il en tira un avantage personnel, en plaçant utilement ce produit dans la loterie du contrôleur-général Pelletier Desforts.

VIII. De tous les ouvrages de ce fameux incrédule, Voltaire n'a fait mention que des discours sur les miracles ; parce que, comme on l'a déjà prouvé, il y a trouvé une occasion de tourner en ridicule la preuve incontestable que tant de prodiges, marqués du sceau de la divinité, fournissent en faveur de la religion chrétienne. Tout en paroissant blâmer le ton grossier et le style indécent de l'auteur, il en annonce cependant l'écrit comme étant plein de vigueur, et il laisse appercevoir une

---

(1) *Lettre à M. Josse, 6 janv. 1733.*

secrète complaisance à remettre sous les yeux des lecteurs françois, les phrases, les tournures, les expressions, les traits licencieux et satiriques qui découlent avec abondance de l'extravagante imagination du philosophe anglois, contre la personne et les œuvres de Jésus-Christ, des apôtres, et contre tous les ordres de la hiérarchie sacrée. On voit surtout chez lui une affectation marquée de rejeter la condamnation de Woolston et de son livre sur le clergé anglican, spécialement sur les évêques, pour traduire ces derniers comme des persécuteurs injustes et des fanatiques intolérans.

Il est vrai que le docteur Smalbroke, évêque de St.-David, l'avoit dénoncé à l'autorité publique, et qu'il trouva de puissans adversaires dans les deux ordres du clergé; que du premier, partirent non-seulement les plus savantes réfutations, mais encore la dénonciation sous laquelle il succomba. Cette dernière démarche, qui paroît être un si grand crime aux yeux des philosophes françois, devoit être jugée bien différemment dans un pays où la religion nationale faisoit partie de la constitution de l'état, et où l'on étoit convaincu que l'une ne pouvoit être attaquée sans que l'autre n'en ressentît de funestes atteintes.

Car, quelque boulversement qu'eût éprouvé l'Angleterre par les différentes révolutions qui l'avoient agitée, il restoit encore assez d'idées religieuses et politiques chez les grands personnages de la nation, pour sentir les dangers d'une tolérance illimitée, de cet *indifférentisme* qui est le dernier terme de l'irréligion. Les évêques pouvoient donc, en leur double qualité de chefs de l'église anglicane et de membres essentiels de la cour des pairs, invoquer l'autorité du magistrat pour le maintien du culte national, et pour réprimer un homme qui, par ses délires blasphématoires, cherchoit à briser le frein le plus propre à contenir le peuple dans une juste subordination aux lois.

Le docte évêque de St.-David, que ce reproche regardoit plus particulièrement, observoit donc avec beaucoup de raison, qu'il faut mettre bien de la différence entre une honnête liberté qui discute décemment, et la licence effrénée qui se joue sans retenue du sacré comme du profane; qui, sous une vaine apparence de patriotisme, attaque les liens les plus forts du vrai patriotisme; que la première est permise par les lois qui proscrivent la dernière; que l'irréligion et l'impiété tendent par elles-mêmes à sapper les

fondemens de la société, et que, sous ce rapport, elles doivent être comprimées par tout gouvernement bien réglé, qui entend ses vrais intérêts. Les incrédules eux-mêmes, disoit le prélat, conviennent qu'il faut protéger la religion naturelle pour l'intérêt de la société: pourquoi le même intérêt ne dicteroit-il pas les mêmes mesures quand il s'agit de la religion révélée? Telle est en effet la doctrine des Shaftesbury, des Bolinbroke et de divers autres libres-penseurs, qui reconnoissent que le magistrat politique ne doit pas souffrir qu'il soit porté la moindre atteinte à la religion de l'état, et qu'il soit permis à des écrivains téméraires de la vilipender aux yeux du peuple.

Le crime de Woolston en ce genre étoit si constant, que ses propres avocats, ne pouvant révoquer en doute les preuves matérielles qui en furent produites, ne s'occupèrent que de l'atténuer, en cherchant à excuser l'auteur sur la pureté de ses intentions: c'est-à-dire que, pour le soustraire à la punition encourue par les blasphémateurs, ils cherchoient à lui faire obtenir un brevet de folie. Il y en avoit effectivement dans son fait; mais c'étoit de cette folie qui n'exclut pas la méchanceté, et qui tire même son caractère de cette

méchanceté. D'ailleurs, lorsque la folie dégénère en frénésie; lorsqu'elle compromet le salut de l'état et qu'elle trouble la société, il est d'une bonne police d'enchaîner celui qui en est atteint, pour l'empêcher de nuire. C'étoit le cas de Woolston. Ainsi, et ceux qui dénoncèrent ce maniaque, et ceux qui le condamnèrent à une réclusion perpétuelle, ne firent, en cela, que remplir un devoir qui leur étoit prescrit par leurs ministères respectifs.

Du reste, le dernier soupir de ce philosophe fut plus tranquille que ne l'avoit été sa malheureuse vie. « Voici le terme où tout homme doit arriver, dit-il à sa garde; je supporterai cette épreuve, non-seulement avec patience, mais encore sans répugnance. » Et il expira en prononçant ces mots, après s'être fermé les yeux et les lèvres, avec ses doigts, afin, dit-il, de *mourir plus décemment.*

CHAPITRE X.

SHAFTESBURY.

I. Si nous nous étions attachés rigoureusement à l'ordre chronologique, l'histoire de ce philosophe auroit dû précéder celle de Collins, de Tindall, etc.; mais, comme sa philosophie a un caractère particulier, c'est pour ne pas interrompre le fil des idées, que nous avons différé jusqu'à présent d'exposer ses systèmes et de les discuter.

Antoine Ashley-Cooper, comte de Shaftesbury, né à Londres, le 26 février 1671, fut élevé sous les yeux et par les soins de son grand-père, que ses talens firent élever à la place de grand-chancelier, sous le règne de Charles II. Mademoiselle Birch, placée auprès de lui, pour lui donner des leçons de grec et de latin, le mit en état de lire couramment, et de bien entendre, à l'âge de onze ans, les livres écrits dans ces deux langues. Il apprit, avec la même facilité, le françois et l'italien, dans le cours de ses voyages sur le continent, et il en avoit si bien saisi l'accent, surtout du françois, que les naturels du pays

ne pouvoient se persuader qu'il ne fût pas né parmi eux. Locke, l'ami, le commensal de son grand-père, eut part à son éducation. Il reçut aussi des leçons du chancelier, dont le symbole étoit encore moins chargé que celui du philosophe. Sous de tels maîtres, le jeune Ashley ne pouvoit manquer de devenir un libre-penseur, dans un temps et dans un pays où la liberté de penser, en fait de religion, étoit très-à la mode.

Dès son entrée au parlement, il s'y distingua dans le parti des whigs. La première fois qu'il y porta la parole, on discutoit le bill qui avoit pour objet d'accorder des avocats aux prévenus du crime de haute trahison. Il avoit préparé un discours en faveur du bill. Mais, lorsqu'il voulut parler, il se trouva tellement intimidé par l'assemblée, qu'il oublia tout ce qu'il avoit à dire, et fut même hors d'état de pouvoir lire ce qu'il avoit écrit, quelques encouragemens qu'on pût lui donner. Cependant, ayant un peu repris ses sens, il s'exprima en ces termes : « Si moi, qui ne parle que pour dire mon avis sur le bill, suis si troublé, que je me vois hors d'état de dire la moindre chose de ce que je m'étois proposé, quelle ne doit pas être la situation pénible d'un homme qui se trouve réduit à plaider,

sans secours, pour sa vie, et qui est dans la crainte de la perdre! » Cette réflexion imprévue frappa l'assemblée, et fit plus d'impression que n'auroit peut-être fait le discours le plus étudié.

Des raisons de santé l'obligèrent d'abandonner, en 1698, la carrière parlementaire où ses talens lui promettoient de grands succès. Il alla vivre en Hollande, dans la société des Bayle, des Leclerc, et des autres gens de lettres, dont les opinions convenoient assez au goût qu'il avoit puisé dans son éducation. Il put s'y livrer avec d'autant plus de liberté, qu'il ne s'y fit jamais connoître de ceux même avec lesquels il vivoit dans la plus grande intimité, et auxquels il s'étoit donné pour un étudiant en médecine. Bayle fut le seul auquel il se découvrit en partant pour retourner en Angleterre.

Le rang que sa famille tenoit dans l'Etat, et ses talens déjà connus l'appeloient naturellement aux grands emplois. La disgrâce du chancelier pouvoit l'en avoir écarté sous Charles II et sous Jacques II. Mais cette même disgrâce devenoit un titre de recommandation sous Guillaume III. On lui offrit, en effet, après la révolution, d'entrer dans le ministère. Il s'y refusa : les choses changèrent à son

égard sous la reine Anne, qui le dépouilla de la charge de vice-amiral du comté de Dorset, attachée à sa famille depuis trois générations. L'éditeur de la nouvelle *Biographie angloise* attribue cette disgrâce à sa conduite généreuse dans l'affaire de M. Holles. Mais il paroît que ce trait regarde son grand-père. (1)

Shaftesbury, attaqué d'une maladie lente, qui avoit résisté à tout l'art des médecins, dépérissoit sensiblement de jour en jour. On lui conseilla de voyager, dans l'espoir que le changement d'air pourroit rétablir sa santé languissante. Le beau climat de l'Italie lui parut plus propre que tout autre pour opérer cet effet. Il n'en tira aucun soulagement, et termina sa carrière à Naples, le 4 février 1713.

II. Les divers écrits de ce philosophe sont réunis dans un recueil en trois volumes, qui ont été traduits en françois sous le titre de *Caractéristiques*, le même qu'ils portent en anglois. Ils roulent, pour la plupart, sur le même fond d'idées, que l'auteur a l'art de présenter sous des formes très-variées et très-

---

(1) Voyez la *Bibliothèque choisie* de Leclerc, *tom.* 7, *art.* 3.

séduisantes. Le premier tient à un événement assez singulier.

Quelques enthousiastes échappés des Cévennes, où les ouvrages de Jurieu avoient suscité l'esprit de prophétie parmi les calvinistes, causoient quelques mouvemens séditieux dans diverses parties de l'Angleterre. Leur chef étoit un certain Elie Marion. Misson, ci-devant conseiller au parlement de Paris, et le mathématicien Fatio jouoient des rôles importans parmi ces fanatiques. Le gouvernement, après les avoir poursuivi comme des imposteurs, se disposoit à sévir contr'eux, comme des perturbateurs du repos public. Shaftesbury trouva, pour les réduire au silence, un remède moins violent et plus efficace, dans le ridicule dont il les couvrit. Ce fut le sujet d'une *Lettre sur l'enthousiasme*, qu'il adressa au lord Sommers, président du conseil-d'état. Cette satire vive, légère, pleine de sel et d'ironie, eut tout le succès qu'il s'en étoit promis. Les caricatures et les marionnettes de la foire vinrent à l'appui de cette pièce, et les faux prophètes disparurent entièrement. L'auteur railloit très-finement les plus zélés sur leur *martyromanie*, trouvoit que, dans le nombre des réfugiés françois reçus en Angleterre, il y avoit beaucoup de

canaille, beaucoup de gens sans mœurs, qu'on n'avoit pas eu tout-à-fait tort en France de les punir et de les chasser. Mais sa critique, poussée au-delà des bornes de la simple plaisanterie, s'étendoit sur les objets les plus respectables ; et, sous ce rapport, elle alarma les hommes religieux, et lui attira des censeurs.

Il leur répondit par le *Sens commun, ou Essai sur la liberté de l'esprit, et sur l'usage de la raillerie et de l'enjoûment dans les conversations.* C'est dans cet écrit, qu'en développant sa théorie sur l'art de la critique, il donne le ridicule comme la vraie pierre de touche de la vérité, et la disposition à le répandre en toutes sortes d'occasions et sur toutes sortes de sujets indifféremment, comme une marque certaine de celle qu'on a pour la découvrir. Il veut, en conséquence que, dans toutes les questions, on s'applique à saisir le côté qui y prête le plus, et qu'on s'excite à jeter sur le sujet qu'on a à traiter, toute la plaisanterie, toute la gaîté, toute l'ironie que l'imagination peut fournir.

Ce goût se reproduisit dans le *Soliloque*, ouvrage ingénieux, dont la morale est fine et délicate, le style plein d'esprit et de vivacité. Tout y annonce une profonde connois-

sance du cœur humain, une littérature très-étendue. Mais en paroissant vouloir couvrir d'un voile respectueux les objets les plus dignes de vénération, il ne fait que rendre plus perçans les traits de sa piquante ironie. Moïse, Josué, en général tous les faits historiques de l'Ancien-Testament, qui se présentent sous sa plume, y reçoivent un caractère de ridicule qui n'est propre qu'à inspirer de la défiance sur leur vérité.

Dans la lettre sur l'enthousiasme, dirigée contre des fanatiques, Shaftesbury avoit eu pour objet d'opposer à la risée publique un enthousiasme extravagant. Dans les *Moralistes* ou *la Rapsodie philosophique*, destinée à justifier sa méthode, par une application mesurée, il introduisit un enthousiaste raisonnable qui, sans sortir des bornes de la modération, ramène insensiblement un pyrrhonien de ses erreurs. La religion n'y est guère plus ménagée que dans les autres pièces dont on vient de parler; mais l'auteur sait intéresser ses lecteurs par le ton majestueux du dialogue, par la noblesse de l'expression, et par l'élégance du style, toujours convenable à la dignité du sujet. C'est dans cet ouvrage qu'on trouve une ample exposition

de son système de l'*Optimisme*. Leibnitz, qui y reconnut une grande partie des idées qu'il développa depuis dans sa Théodicée, en étoit enthousiasmé.

Le genre d'écrire, dont Shaftesbury s'étoit rendu l'apologiste, genre où il entre plus de finesse que de candeur, plus de ruse que de vrai savoir, règne plus ou moins dans toutes ses productions. Il s'en est cependant préservé dans ses *Recherches sur le mérite et la vertu*, celui de tous ses ouvrages qui a le mieux soutenu sa réputation. Toland s'en étoit procuré une copie dans le temps que cet écrit étoit encore très-imparfait, et il l'avoit livré à l'impression, sans la participation de l'auteur. Celui-ci en acheta tous les exemplaires, et le publia depuis lui-même, tel qu'il se trouve dans ses *Caractéristiques*. Diderot l'a décomposé pour l'arranger à sa manière, sous le titre d'*Essai sur le mérite et la vertu*; de sorte que, dans cette dernière forme, on peut le regarder plutôt comme le résultat des idées des deux auteurs, que comme l'ouvrage propre du philosophe anglois. C'est là que Shaftesbury développe fort au long sa théorie sur la vertu, que nous examinerons dans un article particulier.

III. La raillerie, selon cet auteur, est la pierre de touche pour discerner le vrai du faux dans tous les sujets de morale et de religion. Ceux qui ne peuvent pas soutenir cette épreuve, ressemblent à un bon mot qui ne paroît plus qu'un trait de faux bel esprit, lorsqu'il est soumis à l'analyse qui en détruit le charme. Ceux au contraire qui n'en souffrent aucune altération, sont décidément marqués du sceau de la vérité. Il veut cependant que, dans chaque question, on se borne à saisir le côté qui prête au ridicule, sans toucher à celui qui n'en est point susceptible. Mais quel est le côté qui n'y prêtera pas sous la plume d'un impie, que la vérité importune toujours, sous quelque forme qu'elle se présente? Dire que la vérité et la vertu n'ont rien à craindre de cette méthode, parce que, lorsqu'elle est appliquée à faux, elle n'est jamais funeste qu'à l'imposture, c'est ignorer que les meilleures choses sont susceptibles de ridicule, et qu'il n'est pas toujours sûr que la vérité et la vertu auront les rieurs de leur côté. « Je n'oserois être de moitié, dit Leibnitz, avec celui qui défieroit les gens de tourner en ridicule la véritable générosité ou le vrai courage. Les hommes ont assez d'esprit pour tourner le meilleur en mal, et les satires

sont ce qu'on écoute le plus favorablement. » (1)

Pour un homme heureusement disposé à ne se guider que par les règles du bon sens, combien y en a-t-il sur lesquels le ridicule doit naturellement produire les plus pernicieux effets, par les préventions qu'il donne, par le mépris, ou du moins l'indifférence dédaigneuse qu'il inspire pour les choses les plus respectables? La vérité et la vertu n'en sont pas moins belles en elles-mêmes, sous quelque masque qu'on les travestisse; mais ce masque peut tellement les défigurer, qu'elles se montrent toutes différentes de ce qu'elles sont réellement. N'a-t-on pas vu des hommes qui joignoient à beaucoup d'esprit une très-grande méchanceté, réussir à les rendre ridicules? Les esprits foibles, ceux dont les pas sont mal affermis dans le droit chemin, n'étant point en état de résister au scandale d'une ironie ingénieuse ou grossière, en sont presque toujours ébranlés, et finissent assez ordinairement par rougir de ce qui avoit été jusque-là l'objet de leur estime et de leur vénération. L'auteur allègue l'exemple

(1) *Jugement des œuvres de Shaftesbury*, tom. 5.

de Socrate qui, dit-il, ayant été exposé à la risée publique sur le théâtre d'Athènes, par le poëte le plus spirituel de son temps, y gagna beaucoup dans l'estime des hommes: comme si ce n'étoit pas un fait avéré, que rien ne détermina davantage les Athéniens à le faire mourir, que la lâcheté qu'eut Aristophane de prêter son esprit railleur et caustique aux ennemis de ce sage, pour le percer de ses traits, et l'exposer à la risée du peuple dans ses comédies.

Nous convenons que, quelque répréhensible que soit la manie de Shaftesbury à cet égard, il n'est pas allé aussi loin que plusieurs de ceux qui ont cherché à l'imiter dans ce genre de critique. La sienne est ironique, piquante et même caustique; mais elle n'est pas ordinairement personnelle, licencieuse et platement bouffonne, comme l'est souvent celle de Voltaire. Ses plaisanteries font rire et amusent, quelquefois malheureusement aux dépens des objets les plus sacrés; mais elles n'ont pas ce ton de grossièreté, d'indécence et de cynisme qu'on trouve dans d'autres productions plus récentes. Il est vrai que cette arme n'en fut que plus dangereuse entre les mains d'un homme qui sut la déguiser par un tour de finesse, par un ton de raillerie

ménagée avec beaucoup d'art, par des épigrammes qui, sous sa plume légère, ne paroissent souvent que des jeux d'esprit, en quelque sorte innocens, et qui n'en vont pas moins jusqu'au cœur.

Au surplus, il ne s'en tient pas toujours à ce ton de réserve qui a servi de moyen à ses apologistes pour le justifier. Voyez l'indécente application qu'il fait de sa vicieuse méthode au Christianisme, dans sa lettre sur l'enthousiasme. Si nous l'en croyons, les païens auroient mieux réussi, en traduisant sur leurs théâtres ses premiers fondateurs, qu'en les livrant aux supplices. « Je n'ai jamais entendu dire que les anciens Païens, qui mirent tant d'intérêt à la destruction du Christianisme, dès sa naissance, aient eu en aucun temps l'esprit d'y employer le ridicule et les farces; et je suis persuadé que si le Christianisme eût pu être détruit par quelque moyen, ils auroient mieux réussi, en exposant ses premiers fondateurs à la risée publique sur les théâtres, qu'en les faisant déchirer dans des peaux d'ours, et qu'en les enduisant de poix pour les faire brûler. » Observons qu'il ne s'agit pas seulement de cette raillerie fine et délicate à laquelle il semble se restreindre en d'autres endroits, mais bien de ces farces grossières

et obscènes dont la populace de Londres donne tous les ans le dégoûtant spectacle, pendant trois jours que dure la foire de la Saint-Barthélemy; et qui en interdisent l'abord à toutes les personnes honnêtes. Son intention paroît être d'ailleurs d'insinuer que la religion chrétienne, lors de son établissement, n'a pas subi le genre d'épreuve le plus propre à lui imprimer le caractère le plus incontestable de vérité. Mais, est-ce que son divin fondateur, suspendu à la croix, ne fut pas présenté sur ce théâtre de sa passion, comme un objet d'ignominie, en butte aux railleries et aux sarcasmes de toute espèce? (1) Est-ce que les Apôtres, en s'annonçant pour les disciples du Christ, ne furent pas traités d'insensés et leur doctrine de folie? Ne devinrent-ils pas un objet de dérision pour ceux auxquels ils prêchoient les vérités sacrées, dont le dépôt avoit été confié à leur zèle? (2) Et lorsque saint Paul ne craignit point de faire entendre ces sublimes vérités au milieu de l'Aréopage, ne le regarda-t-on pas comme un vain discoureur? Ne l'accueillit-on pas avec ce ton subsannant

(1) *Matth.* XXVIII, 39, *etc.*
(2) *I. Cor.* I, 23. — IV, 19, *etc.*

dont la philosophie moderne est encore plus prodigue que l'ancienne? (1) Lisez ce qui nous reste des écrits de Celse; voyez ce que dit Cecilius dans Minutius Felix, et vous serez convaincu que les Païens n'épargnèrent au Christianisme naissant aucun genre de persécution, pas même celui du ridicule. Ce ne fut qu'après s'être convaincus du peu de succès de cette arme dangereuse contre le nouveau culte, qu'ils eurent recours aux exécutions sanglantes. Ces deux genres de persécution ne sont guère souvent séparés l'un de l'autre, lorsque le pouvoir et la volonté de nuire se trouvent réunis. La philosophie révolutionnaire ne nous l'a que trop bien prouvé.

IV. C'est une règle généralement reçue, que pour arriver à la découverte de la vérité, et pour en juger sainement, il faut apporter le plus grand calme et la plus grande réserve dans la discussion, et substituer le sang-froid de la raison à la chaleur de l'imagination. Ce n'est pas que dans les questions même importantes par leur objet, il ne soit quelquefois utile d'employer l'arme du ridicule pour

(1) *Act.* XVII, 18, 32, *etc.*

fronder ce qui, dans ces questions, offre un caractère d'absurdité, de folie et d'extravagance. C'est le cas du *ridiculum acri* d'Horace. C'est en ce genre que Pascal nous a donné un parfait modèle dans ses *Provinciales,* et M. l'abbé Guénée dans ses *Lettres de quelques Juifs portugais*, etc. Sous ce point de vue, l'auteur s'en étoit servi avec avantage contre les fanatiques dont nous avons parlé; mais c'est intervertir l'ordre des choses et violer les règles d'une saine critique, que de proposer la raillerie dans toutes sortes d'occasions, et pour toutes sortes de sujets, comme l'unique, ou du moins comme le principal *criterium* de la vérité. La raillerie, ainsi que l'observe Leibnitz, est propre à détourner les hommes du vice avant qu'ils y tombent, ou du moins avant qu'ils y soient tout-à-fait enfoncés. Mais quand il a pris racine dans leur cœur, elle irrite autant et plus que les injures. En supposant donc qu'elle soit un bon préservatif contre le mal, elle ne paroît guère propre à en être le remède. Il semble, au contraire, qu'elle porte avec elle un certain mépris qui lui donne un air de persécution, dont les fanatiques se font gloire d'être l'objet, d'autant que, dans leur esprit comme dans celui des hétérodoxes, les railleurs, en

matière de religion, passent ordinairement pour être des ennemis de la religion même, et pour des impies. On peut excuser les Païens qui donnoient à cet égard une entière liberté aux poëtes et aux philosophes, parce que le paganisme n'ayant presque point de dogmes fixes, en se permettant cette licence, on pouvoit toujours se couvrir de quelque divinité. Cependant, cette tolérance des anciens n'étoit pas sans exception. Socrate ne l'éprouva que trop.

Notre philosophe, en avouant que la liberté de la presse étoit poussée en Angleterre au-delà de toutes bornes, trouvoit cependant que l'autorité mettoit trop d'entraves au genre de critique qu'il avoit adopté. Il prétendoit que c'étoit vouloir bannir l'esprit des discussions, que d'interdire la raillerie dans les écrits qui traitent des matières religieuses. Comme si c'étoit proscrire l'esprit que d'en défendre le mauvais usage. En supposant même que, dans la sphère du ridicule, il ne comprenne que les choses, et qu'il veuille épargner les personnes, ne sait-on pas que les choses et les personnes ont souvent entre elles une telle liaison, que les traits lancés sur les unes tombent inévitablement sur les autres? D'ailleurs, si les choses sont vraies,

bonnes et utiles, on ne voit pas trop à quoi peut servir la liberté de les critiquer et de les rendre douteuses par des railleries, quelque ingénieuses qu'elles puissent être. Les heureuses saillies de Pascal, malgré le sel attique dont elles sont assaisonnées, n'auroient mérité que le mépris des honnêtes gens, si elles n'avoient eu pour objet de confondre la licence scandaleuse des casuistes relâchés. « Le ridicule, dit Shaftesbury, ne peut tenir contre la raison. Cela seroit vrai, répond Leibnitz, si les hommes aimoient plus à raisonner qu'à rire. » Mais le faux ridicule ne sauroit éblouir que le vulgaire : comme si l'expérience ne nous apprenoit pas que quantité de gens sont peuple en fait de raisonnement, et que nous sommes naturellement enclins à écouter ce qui fait plaisir, ce qui alimente la malignité, sans l'examiner au fond avec trop de rigueur. Et puis, convient-il d'abandonner le peuple à l'erreur, de permettre seulement qu'on lui fasse illusion? Tout ce qui, en amusant, détourne la vue du point où l'on doit arriver, n'est propre qu'à égarer, comme ces feux errans qui, pendant la nuit, éblouissent le voyageur, et lui tracent une fausse route. Tel est l'effet du ridicule jeté

sur les sujets graves et sérieux, pour en donner une fausse idée.

Au surplus, la raillerie est une foible ressource, lors même qu'elle est innocente. Un homme de bon sens ne sauroit en faire un fréquent usage sans ravaler son caractère. Shaftesbury en est une preuve sensible. Quand il discute un sujet avec le ton convenable, on voit qu'il est très-capable d'instruire agréablement ses lecteurs: mais laisse-t-il errer sa plume au gré d'une imagination dévergondée, son talent perd toute sa dignité. S'il n'eut composé, dit Leland, que les ouvrages où sa manie pour la raillerie domine, on auroit toujours vu en lui un homme d'esprit; mais il n'auroit jamais passé que pour un écrivain frivole. Ce mélange de style trivial et solennel, de ridicule et de gravité, répand quelquefois sur ses pensées une telle ambiguité, qu'on a de la peine à savoir s'il se moque ou s'il parle sérieusement. Il arrive de là que ceux qui le suivent sans précaution à travers tous ses déguisemens, se trouvent percés de ses traits avant d'avoir apperçu la main perfide qui les a lancés. Un ennemi déclaré, qui combattroit à découvert, seroit beaucoup moins à craindre, et feroit moins de mal.

Concluons de toutes ces réflexions, que la raillerie est, en général, une très-mauvaise pierre de touche pour découvrir la vérité, et un très-mauvais instrument pour affermir l'empire de la vertu, parce qu'il n'y a rien au monde qui ne puisse y être exposé, et qu'il en résulte presque toujours des effets pernicieux. Elle est surtout absolument hors de mise, lorsqu'il s'agit de traiter les graves et importans objets de la religion chrétienne : aussi n'en trouve-t-on aucun exemple chez les apologistes du christianisme. De l'examen de la méthode adoptée par Shaftesbury, nous allons passer à celui du fond de sa doctrine.

V. Il se propose, dans ses *Recherches sur le mérite et la vertu*, de traiter de la vertu considérée en elle même et dans ses rapports avec la religion, des obligations qu'elle impose, et des motifs qui doivent l'animer. La première idée qui se présente à son esprit, est qu'il règne un ordre admirable dans l'univers, que tout y conspire à la même fin, qui est l'utilité du tout. Le monde est gouverné par des lois générales et immuables. Ces lois, considérées dans leur ensemble, font que le bien général est le résultat des maux particuliers. La sagesse du Créateur a tellement lié et coordonné l'intérêt individuel de chaque

créature à l'intérêt de tous les êtres pris en masse, qu'elle ne pourroit croiser l'un sans faire tort à l'autre, et sans se manquer à elle-même. La nature n'a pas pu sortir imparfaite des mains d'un être parfait. Sa beauté résulte des contrariétés. Ainsi, dans l'ordre physique, la destruction d'une espèce sert à la conservation d'une autre. Chaque être est immolé à d'autres êtres; les végétaux aux animaux, les animaux à l'homme. Les lois qui règlent le mouvement des corps célestes, ne sauroient être dérangées pour un chétif animal qui, tout protégé qu'il est par ces mêmes lois, sera bientôt par elles réduit en poussière. Il en est de même dans l'ordre moral. L'intérêt particulier bien entendu fait l'intérêt général. Le bien public et le nôtre sont deux choses inséparables. L'amour propre et l'amour social se réunissent dans un centre commun.

Dans un système, où tout ce qui existe ne pourroit être mieux disposé qu'il ne l'est, il n'y a point de mal absolu, parce qu'il n'y en a point qui se rapporte au tout. S'il y avoit dans la nature quelque mal absolu, le mal auroit été produit, ou par hasard, ou à dessein. Dans le premier cas, l'auteur de la nature ne seroit pas la cause de tout, supposi-

tion qui mène directement à l'*athéisme*. Dans le second cas, il faudra admettre plusieurs intelligences supérieures : dès lors on tombe dans le *polythéisme* ; et si ces intelligences ne sont pas toutes nécessairement bonnes, si elles ne se proposent pas toutes ce qui est le meilleur, elles ne nous présentent qu'un vrai *démonisme*. Dans toutes les hypothèses imaginables, l'Être-Suprême, auteur de la nature, seroit impuissant ou défectueux. Car ne pouvoir prévenir le mal absolu, c'est impuissance : ne vouloir pas le prévenir quand on le peut, c'est mauvaise volonté.

Pour expliquer les désordres apparens qui nous frappent, on doit observer que chaque créature tend, par sa constitution naturelle, à une certaine fin. Tout ce qui, dans ses passions ou dans ses desirs, s'écarte de cette fin, on l'appelle *mal* ; tout ce qui y conduit, on l'appelle *bien*. De là naît l'idée qu'on doit se former de la vertu. Elle consiste à tellement régler ses desirs et ses passions, que l'intérêt particulier s'accorde parfaitement avec l'intérêt général ; de sorte que le bien général résulte du bien particulier. Ainsi, préférer son avantage particulier au bien de la société, c'est une disposition vicieuse ; s'aimer soi-même d'une manière qui soit

compatible avec le bien de la société, c'est être dans une disposition vertueuse. Mais ce n'est proprement que dans l'amour éclairé et dans la pratique réfléchie du bien considéré en général, que consiste la vertu. « La sagesse qui conduit toutes choses, dit Shaftesbury en terminant son ouvrage, les a faites pour le bien particulier de chacun, afin qu'il contribue au bien général de tous, que personne ne peut cesser de prouver, sans négliger son propre bonheur. Il est à cet égard son propre ennemi, et ne peut être utile à soi-même, qu'autant qu'il l'est à la société, ou au tout, dont il n'est qu'une partie. La vertu donc, qui est la plus grande excellence et le plus grand ornement de la nature humaine, qui conserve les sociétés, qui entretient l'union et l'amitié parmi les hommes, qui rend florissantes et heureuses les provinces entières, aussi bien que les familles, et sans laquelle tout ce qu'il y a de bien, de grand et de digne de la nature humaine, disparoît et s'évanouit : cette qualité, si avantageuse à toute la société, et au genre humain en général, fait en même temps le bonheur de chaque homme en particulier. Il suit de tout cela que la vertu est le bien de l'homme, et le vice son mal.
« Que si l'homme, dit-il ailleurs, par la par-

tie raisonnable de son être, sent qu'il est lié au système universel du tout, ou principe de l'ordre et de l'intelligence qui existe dans le monde, il est non-seulement sociable, par sa nature, dans son espèce, mais encore d'une manière bien plus relevée, par ses rapports avec tout ce qui l'environne. Il est non-seulement né pour la vertu, l'amitié, l'honnêteté et la fidélité, mais pour la religion, la piété, l'adoration de l'Etre-Suprême, et la soumission pour tout ce qui arrive, suivant l'ordre établi qu'il croit être absolument juste et parfait. » (1)

Tel est ce fameux *Optimisme*, que Shaftesbury a le premier réduit en système. Les résultats en sont très-séduisans. L'homme ne peut être heureux que par la pratique de la vertu, et il est malheureux s'il ne la pratique pas. Le bien de la société se compose des mêmes élémens qui forment le bien des particuliers, comme le désordre social est une suite nécessaire de celui des individus. Dès-lors, point de bonheur sans vertu. Les gens sans probité qui vantent leur bonheur, voilà l'espèce d'hommes que l'auteur se propose de combattre. Son objet est de prouver

(1) *Characteristicks*, *vol.* 3. *Miscellan. reflex.* 4.

que la corruption des mœurs est plus funeste à la religion que ne le sont les sophismes de l'incrédulité ; qu'il est essentiel au bon ordre de la société que tous ses membres soient vertueux, et que l'homme jouit de la seule mesure de bonheur, dont son être soit susceptible sur la terre. Malheureusement ce n'est ici qu'un rêve chimérique ; un système qui, sous une apparence religieuse, se lie réellement avec celui de l'incrédulité.

VII. Observons d'abord que l'auteur se joue sur les termes de mal *absolu* et de mal *relatif*. Dieu est également libre, sage et puissant. Comme libre, il a pu créer des êtres ou n'en pas créer ; il a pu les créer plus parfaits que ne le sont tous ceux qu'il a créés. Ainsi l'homme physique, quelque parfait qu'il soit, pourroit l'être davantage relativement à la force, à la constitution du corps, à la durée de la vie. L'homme moral étoit susceptible de recevoir des facultés plus parfaites, une mémoire plus étendue et plus tenace, un jugement plus sain et plus propre aux sciences, un cœur plus adroit et plus sensible aux charmes de la vertu. La puissance divine pouvoit rendre l'homme infaillible, impeccable, le garantir des atteintes de la maladie et de la mort.

Il y a également un mieux relatif. C'est en ce sens que tout est pour le mieux relativement au dessein de Dieu. Tout dans l'univers tend à sa gloire, ce qui suffit pour prouver sa puissance et sa sagesse : mais cela ne prouve point qu'il ne fût pas libre en formant ses desseins, et que son infinie sagesse ne lui en présentât pas plusieurs parmi lesquels il a choisi celui qui lui a plu davantage. Il a sans doute été le maître de créer des agens libres : or, le mal absolu est une suite de cette liberté. On ne sauroit disconvenir qu'il y a des péchés qui font naître un grand bien, ou du moins qui en sont l'occasion. C'est en ce sens que l'Eglise considère le péché originel, qui a été la cause de l'envoi de notre divin Rédempteur, lorsqu'elle chante le samedi saint : *O felix culpa!* Mais il en est aussi qui ne produisent que du mal, qui n'opèrent que le malheur temporel et éternel des coupables. Saint Augustin a dit que le Seigneur a jugé qu'il convenoit mieux de tirer le bien du mal, que de ne pas permettre le mal. (1) Il assure aussi que les méchans ne sont pas inutiles dans le monde, et qu'il ne faut pas croire

(1) *Enchirid.*, *cap.* 27, *num.* 8.

que Dieu ne les fait servir à aucun bien; qu'il leur laisse la vie, soit pour qu'ils aient le temps de se corriger, soit afin qu'ils exercent la vertu du juste. (1) Or, le méchant qui ne se corrige point, et qui exerce la vertu du juste, pour en être ensuite puni, est relativement à lui-même dans le cas du mal absolu, ne tirant aucun bien réel de sa méchanceté. Voilà pourquoi le même saint docteur dit que la punition du méchant est un pur effet de la colère de Dieu, sans que pour cela il cesse d'être bon. (2)

Dieu a créé l'univers. Il pouvoit le laisser dans le néant sans être moins grand et moins heureux, sans agir contre aucun de ses attributs. Il l'a donc créé selon le degré de perfection qu'il a jugé convenable. Sa suprême indépendance lui donnoit le droit de créer ou de ne pas créer, de créer plutôt ou plutard, de créer un plus grand ou un plus petit nombre d'êtres. Son seul bon plaisir a été la cause et le motif de tout ce qui existe. Ce n'est pas même parce que tel plan de l'univers fait mieux briller ses perfections, qu'il l'a pré-

(1) *In psalm.* LIV, *num.* 4.

(2) *Enchirid. ubi supr.*

féré; mais parce qu'il lui a plu de le préférer. Supposer que Dieu ne peut pas permettre un mal particulier, dont il ne revient aucun bien pour le tout, et qu'on ne pourroit retrancher le mal particulier sans déparer l'univers, sans en altérer la beauté ; c'est s'ériger en juge des voies de Dieu sans les connoître, c'est lui prescrire des obligations dont on n'est en état de donner aucune preuve; c'est supposer gratuitement qu'un système du monde est plus parfait qu'un autre système : supposition qui ne peut avoir lieu à l'égard d'un être infini qui se suffit à lui même; enfin c'est ignorer que là où tout est parfait, il ne sauroit y avoir aucune espèce de mal. On ne peut pas dire non plus que Dieu a dû se déterminer dans son choix par ce qui faisoit éclater davantage sa puissance, sa sagesse, sa bonté ; car ce seroit lui imposer la nécessité de créer le monde. En effet, s'il a dû préférer le monde le plus parfait, parce qu'un tel monde est plus propre à faire connoître ses attributs, il a dû préférer la création à la non-création, puisque l'une les fait mieux connoître que l'autre. « Si la sagesse infinie, dit Néédham, devoit nécessairement choisir le système qui existe actuellement, parce qu'il est le meilleur, alors tout autre système, par cette sup-

position même, seroit impossible; par conséquent il est ridicule de parler du choix, où il ne peut y en avoir, et de possibilité d'une infinité de systèmes, où ils sont tous impossibles, à l'exception d'un seul. » (1)

VII. Shaftesbury suppose, et il doit supposer en effet, que là où tout est aussi parfait que cela puisse l'être, il ne sauroit y avoir de mal moral, lequel est assurément une très-grande imperfection. Mais comment, dans un tel système, qualifier les désordres et les vices qui inondent la face de la terre? Il ne faut, nous dit-il, que les regarder comme des ombres qui servent à relever les beautés d'un tableau: c'est même ce contraste des maux avec les biens répandus dans l'univers qui en fait l'embellissement; de sorte que l'univers, à le prendre dans son ensemble, seroit moins beau, moins admirable, moins digne de son auteur, si ces maux en eussent été bannis. Mais que dire de tant de créatures plongées dans la misère? Si elles sont malheureuses sans être criminelles, que devient la justice du créateur? Si elles sont malheureuses parce qu'elles sont coupables, que devient

(1) *Observat. microscop.*, *pag.* 509.

sa bonté ? Car enfin, un être infiniment puissant et souverainement bon, ne sauroit manquer de ressources pour garantir ses créatures du péché et des misères qui en sont la suite.

Les fatalistes tranchent facilement le nœud, en niant la liberté des créatures intelligentes, et en soutenant que leurs maux ont une liaison essentielle avec leur constitution naturelle ; mais ce système n'est pas absolument lié avec l'hypothèse, suivant laquelle Dieu est astreint de faire toujours le mieux et de choisir en tout le plus parfait. Plusieurs partisans de cette hypothèse admettent que les êtres intelligens qui violent les lois du Créateur méritent d'en être punis, et qu'ils le sont en effet, ce qui ne peut avoir lieu qu'en reconnoissant la liberté humaine, ainsi que le dogme des récompenses et des peines qui sont les suites du bon ou du mauvais usage de la liberté. Shaftesbury tient le milieu entre ces deux systèmes. Il ne nie point la liberté des êtres intelligens ; mais il ne sauroit se persuader que la bonté infinie de Dieu puisse se concilier avec la punition de ses créatures même coupables. C'est là, au reste, une question qui a besoin d'être discutée séparément. Nous y reviendrons dans le paragraphe suivant.

Pour résoudre la difficulté dont il s'agit présentement, sans être obligé de recourir à de vains systèmes, nous établissons ce principe, que la bonté infinie de Dieu, tout infinie qu'elle est en elle-même, se communique selon la mesure qu'il lui plaît; que les créatures lui sont aussi peu nécessaires les unes que les autres; qu'il est également bon, soit qu'il produise des créatures foibles, bornées, capables de pécher et d'être malheureuses, soit qu'il produise des créatures incapables de tomber dans le désordre et la misère : c'est là une suite de son indépendance. On ne peut donc l'accuser d'avoir violé les lois de sa sagesse, en donnant l'existence à des êtres intelligens, susceptibles de devenir malheureux par leur faute, par l'abus qu'ils font de leur liberté. Il seroit foible et impuissant, s'il ne pouvoit empêcher le désordre; mais il peut le permettre sans cesser d'être bon. S'il souffre le mal moral, pouvant l'empêcher, c'est pour des raisons dont il n'est pas obligé de nous rendre compte, et sur lesquelles nous n'avons pas le droit de sonder la profondeur de ses jugemens. Dire qu'il ne l'a permis que parce qu'il ne pouvoit agir autrement, sans démentir ses perfections, et que pour l'avantage du tout, c'est dire que Dieu

n'avoit d'autre moyen pour procurer cet avantage, que de permettre le mal : or, une telle hypothèse blesse visiblement la toute-puissance divine.

Un vice inhérent à l'*Optimisme*, sous quelque forme qu'il se présente, c'est de vouloir expliquer l'état actuel de l'homme, sans avoir recours au péché originel, comme cause première du désordre que nous éprouvons en nous-mêmes, et dont nous sommes témoins dans les autres. Par là on ruine absolument le dogme fondamental du christianisme, et l'on renverse toute l'économie de la religion. Shaftesbury et Bolingbroke, dit Voltaire, ont osé attaquer le péché originel ; il est clair que leur système sappe la religion par ses fondemens. (1) Si tout est bien, il est donc faux que la nature humaine soit déchue ; si l'ordre général exige que tout soit comme il est, la nature humaine n'a donc point été corrompue, et par conséquent elle n'a pas eu besoin d'un rédempteur, etc., etc., etc. C'est ainsi que ce système, qui d'abord ne semble présenter qu'une opinion philosophique sans conséquence, se lie avec celui de

---

(1) *Dict. philosoph.*, Bien, tout est bien.

l'incrédulité, où l'on refuse de reconnoître que le genre humain se trouve dans un état où l'ordre naturel des choses de ce monde est manifestement détruit. (1) Dès-lors tout est livré à une fatale nécessité qui fait que les choses ne pourroient être autrement qu'elles ne sont, et qu'à tout prendre nous sommes dans le meilleur des mondes possibles ; de sorte qu'un monde sans péché, sans souffrances seroit moins bon que celui où l'on éprouve ces deux fléaux, attendu qu'il seroit inférieur au bien.

Quel est celui cependant qui oseroit soutenir que le monde, avant le péché, valoit moins qu'après le péché ? Dans le premier état, tous les ouvrages du créateur étoient bons et très-bons, *bona et valdè bona.* La terre n'avoit point d'abord été condamnée à la malédiction que le péché attira ensuite sur elle, *maledicta terra.* Alors, et alors seulement, la douleur devint le triste apanage de notre nature, *in dolore paries.* L'homme se vit réduit à arroser de ses sueurs le sol qui devoit lui fournir sa nourriture, *in sudore*

---

(1) Clarke, *The evid. of nat. relig. prop.* 4, § 2, *etc.* Trad. fr., *ch.* 7.

vultus tui vesceris pane. Enfin, c'est en punition de ce péché qu'Adam, créé immortel, reçut l'arrêt de mort prononcé contre lui et contre sa postérité, *pulvis es et in pulverem reverteris.* (1) Toutes ces expressions et autres semblables, qu'on trouve fréquemment dans les livres saints, marquent évidemment un état pire que celui dans lequel l'homme avoit été originairement créé.

C'est un très-grand défaut de la philosophie moderne, qui, ne pouvant atteindre la cause la plus immédiate et purement matérielle de presque aucun phénomène, elle veut donner la raison métaphysique des opérations les plus sublimes de la Divinité et des mystères même, qui cesseroient d'être des mystères, si elle pouvoit les comprendre et les expliquer. Incapable de connoître les véritables motifs qui ont dirigé le souverain ordonnateur de toutes choses, elle ose lui en prescrire de sa propre invention, et lui assigner les lois suivant lesquelles il doit agir. On voit que Dieu a tiré le bien du mal par un second ordre de sa providence; que la plupart de nos biens et de nos plaisirs nais-

(1) *Gen.* I, 31. — III, 16, 17, 19.

sent en quelque sorte de la misère, de la douleur et des autres afflictions qui assiégent la nature humaine ; et l'on s'est imaginé que ce qui est, doit être, que cela n'a pas pu être autrement ; qu'il faut absolument qu'il y ait du mal pour avoir du bien, et que le mal est un effet de la bonté suprême, tandis qu'il n'est que celui de la justice d'un Dieu irrité contre des prévaricateurs.

VIII. Les philosophes du dix-huitième siècle, enhardis par un systéme présenté sous un appareil religieux, n'ont plus cherché à critiquer la Providence, en s'attachant au principe de Bayle, qui s'est efforcé de donner une couleur séduisante à l'hypothèse des Manichéens, en relevant avec affectation tous les désordres physiques et moraux que présente l'univers. Ils ont mieux trouvé leur compte dans celui de Shaftesbury, qui soutient que tout va le mieux du monde possible ; que le mal n'est pas un mal, puisqu'il est la cause nécessaire du bien ; que l'état actuel est celui de la belle nature ; qu'elle est telle qu'elle a dû être ; qu'elle ne pouvoit être autrement ; que l'homme a commencé par cet état ; que celui d'innocence est une chimère, et le péché originel une fable. Rousseau va bien chercher la source du mal

moral dans l'homme libre et corrompu. Mais il l'entend de cette corruption qui vient de la civilisation, et non de celle qui a pour cause le péché d'Adam, d'où elle s'est répandue sur tout le genre humain. (1)

Telle est la marche progressive de l'optimisme, telles en sont les dangereuses conséquences, par le prétendu avantage qu'il a d'expliquer tout, et de n'expliquer rien du tout, (2) comme en conviennent quelques-uns des philosophes même. Ils ne font pas de difficulté de reconnoître que ce système est sujet à mille inconvéniens, par l'abus qu'on en peut faire; que l'auteur de la nature y est représenté comme un roi puissant et malfaisant, qui ne s'embarrasse pas qu'il en coûte la vie à quatre ou cinq cents mille hommes, pourvu qu'il vienne à bout de ses desseins; (3) que l'axiôme *tout est bien*, pris dans un sens absolu, et sans l'espérance de l'avenir, n'est qu'une insulte aux douleurs de notre vie, qu'un délire déplorable, qu'un

---

(1) *Disc. sur l'origine de l'inégalité, etc. — Lettre à Volt., du* 18 *août* 1776, dans les *Pièces diverses*, *tom.* 1.

(2) *Disc. prélim. de l'Encyclop.* — Volt., *Dict. philosophique*, Bien, tout est bien.

(3) *Dict. philosoph.*, *art.* Bien, tout est bien.

principe qui conduit à une fatalité désespérante. (1)

Ce n'est pas que Shaftesbury ne reconnoisse la nécessité d'admettre une autre vie, comme le seul moyen de justifier la Providence sur l'état de la vie présente. « Rien, dit-il, ne peut être plus affligeant que la pensée de vivre dans un monde où mille maux sont toujours à craindre, et dont les biens n'inspirent guère que mépris, haîne et dégoût. C'est par la persuasion d'un Dieu et d'un état à venir, qu'un homme peut retenir sa vertu et son intégrité dans la situation la plus étonnante. Dans le système opposé, il est à peine possible que les rigueurs de la fortune ne dégoûtent pas de la vie, et ne jettent pas dans les plus noires vapeurs. (2) »

Mais l'auteur restreint la vie future à un état de bonheur et de récompenses. Par là, il soustrait les méchans à la punition de leurs crimes, et fait disparoître de l'idée de la divinité l'attribut de sa justice, pour ne laisser briller que celui de sa bonté, sans comp-

---

(1) *Préf. du poëme sur le désastre de Lisb. — Ire. hom. sur l'athéisme, etc.*

(2) *Inquiry concerning virtue, pag. 70.*

ter pour rien la sagesse qui la dirige dans l'exercice des deux précédens attributs. C'est ainsi qu'il prive Dieu du droit de maintenir la majesté de ses lois, lorsqu'elles sont violées, et d'en punir le mépris. De sorte que, de quelque manière que l'on vive, on n'a jamais rien à craindre de ce père commun, et que l'on peut vivre comme s'il n'y en avoit point, ce qui n'est propre qu'à introduire un athéisme pratique. Si vous lui demandez quelle est la raison qui a pu porter les hommes à croire qu'il y a dans l'univers un Dieu vengeur du crime, il vous répondra que c'est une bile noire qui a forgé ce fantôme. « Je suis persuadé, dit-il, qu'il n'y a que la mauvaise humeur qui puisse nous donner des pensées effrayantes du directeur suprême. Non, il n'y a que la mauvaise humeur, soit naturelle, soit forcée, qui puisse amener un homme à croire que le monde est gouverné par une puissance diabolique ou méchante... C'est la malice seule et non la bonté qui peut nous faire peur, et rien ne nous peut persuader le chagrin et l'aigreur, que le sentiment de quelque chose de semblable en nous-mêmes. (1) »

---

(1) *Lettre sur l'enthousiasme.*

Dans tout ce que l'auteur a écrit sur cette question, il rôde perpétuellemeut autour de cette fâusse pensée, que la justice et la bonté sont incompatibles dans le même sujet, ou que la justice est nécessairement un attribut mauvais en lui même, imaginé par des gens que domine une humeur atrabilaire. De sorte que les juges, lorsqu'ils condamnent un criminel; un père, lorsqu'il corrige ses enfans, sont censés être dominés, dans ce cas, par une humeur attrabilaire. Leibnitz, dont l'optimisme différoit, sur ce point, de celui de Shaftesbury, observe qu'il y a des peines naturelles qui sont la suite du péché, et que, dans toutes ces peines, non-seulement il n'y a rien d'opposé à la bonté de Dieu, mais encore que c'est la bonté et la sagesse qui les exigent pour un plus grand bien. L'auteur infère de la qualité de père commun qui appartient à Dieu, que, sur le pied où en est la religion dans le monde, il y a plusieurs bonnes âmes qui craindroient moins de se voir exposées au hasard, et qui auroient l'esprit plus en repos, si elles étoient assurées qu'on n'a-rien à craindre après cette vie. Mais, reprend Leibnitz, je crois qu'il faut ajouter que ces bonnes âmes sont mal instruites. Il est bon que les méchans craignent le châti-

ment, et que les bons craignent de devenir méchans. On dit que la pensée qu'il n'y a point de Dieu n'a jamais fait trembler personne, mais bien celle qu'il y en a un. Je ne suis point de cet avis : on peut trembler, non-seulement lorsqu'on appréhende un grand mal, mais aussi lorsqu'on pense à la perte d'un grand bien. (1)

IX. Shaftesbury reconnoît dans tous les hommes un sentiment naturel du juste et de l'injuste, du bien et du mal, d'après lequel chacun juge par soi-même s'il a bien ou mal fait, s'il est digne de louange ou de blâme, de récompense ou de punition. Ce sentiment moral, qui sert de fondement à la vertu et au mérite, est indépendant de tout motif de crainte et d'espérance. De pareils motifs ne seroient propres qu'à rendre la pratique de la vertu servile et mercénaire, et par conséquent qu'à lui ôter tout son mérite. Il est si naturel, qu'aucune opinion spéculative n'est capable de l'effacer du cœur de l'homme. Le théisme, ni l'athéisme ne peuvent donc avoir par eux-mêmes une influence assez forte pour le détruire. C'est ainsi que ce philosophe, en

(1) *Jugement sur les œuvres de Shaftesbury.*

isolant de la morale la volonté de Dieu, qui, étant le maître commun de tous les êtres, peut seul enjoindre l'observation des maximes qu'elle contient et leur imprimer le caractère de devoirs, élève un système de morale sans religion, et qu'en écartant toutes les conséquences résultantes de l'obéissance et de la désobéissance à la volonté de Dieu, il nous affranchit du seul système proportionné au caractère général du commun des hommes, qui ne se déterminent que par l'espoir des récompenses et par la crainte des peines.

Shaftesbury donne évidemment plus d'étendue et d'efficacité au sens moral, qu'il n'en a suivant la raison et l'expérience. Ce n'est, à proprement parler, qu'un pressentiment officieux, dont l'utilité est de concilier la raison avec les passions, qui toutes à leur tour, déterminent la volonté. Il doit donc être d'autant plus foible, qu'il partage avec plusieurs autres principes, le pouvoir de nous faire agir. Le sentiment moral est si délicat et tellement entrelacé dans la constitution de la nature humaine; il est si aisément et si fréquemment effacé par l'éducation, par la coutume, par les passions, comme l'auteur en convient, que certaines personnes, n'en

pouvant découvrir les traces dans quelques-unes des actions les plus communes, en ont nié l'existence. A moins que toutes les passions ne soient bien tempérées, et en quelque manière en équilibre, l'instinct moral est presque sans force, sans vertu, et à peine peut-on l'appercevoir. De là, on doit conclure que ce principe seul est trop foible pour avoir une grande influence sur la pratique.

Mais quand on accorderoit que le sentiment moral ne se confond pas aisément avec les passions, parce qu'il en diffère, en ce qu'il a pour objet la totalité d'une espèce entière, au lieu que les passions se terminent au système personnel de chaque individu, il est néanmoins certain que les actions humaines, produites par les passions, dégénèrent insensiblement en habitudes capables d'effacer toute idée de sentiment moral dans l'esprit de la plupart des hommes. L'auteur dit que le sens, ou l'œil intérieur distingue, à la première vue, ce qu'il y a de beau, d'aimable et de louable dans les actions, de ce qu'il y a de laid, de difforme et de blâmable. Cependant, en examinant la nature humaine dans la généralité de l'espèce, on ne peut s'empêcher de convenir que cet œil intérieur, cet œil de l'esprit, est étrangement vicié et

obscurci dans la plupart des individus, et qu'il y a bien des choses, dans le monde moral, qu'il n'est pas en état de discerner convenablement. Rien, par exemple, selon Shaftesbury, n'est plus odieux et plus méprisable que l'idolâtrie et la superstition. Néanmoins l'expérience de tous les âges atteste que les hommes ont toujours été sujets à se tromper sur l'objet de leur culte ; qu'ils ont pris le plus honteux et le plus laid pour le plus beau et le plus aimable. Combien de fois encore ne se sont-ils pas trompés dans la science des devoirs ! combien de fois, égarés par leurs passions, n'ont-ils pas pris en ce genre, ce qui étoit difforme et blâmable pour ce qui étoit aimable et digne de louange. Il y a, parmi les nations, une infinité de coutumes bizarres, cruelles, inhumaines, qui ne sont pas moins opposées au sentiment moral que les passions auxquelles elles doivent leur naissance. Si la coutume a si fort prévalu sur la vertu et sur les sentimens de la nature, même dans les états policés où l'on reconnoissoit une providence, dans quelle confusion les choses ne tomberoient-elles pas, s'il n'y avoit d'autre barrière contre les passions que la foible impression du sentiment moral?

X. Dans le système de Shafstesbury, l'idée

et la pratique de la vertu sont tellement indépendantes d'un Etre-Suprême, les vrais principes de la morale doivent être fondés sur des principes si purs, que la vertu perdroit en quelque sorte son mérite, si elle avoit pour motif l'espoir des récompenses ou la crainte des peines même d'une autre vie; parce que l'une et l'autre ne présentent que des motifs intéressés, dont la confédération absorbe si fort la faculté de l'âme, qu'elle lui feroit négliger les devoirs de l'état présent. C'est ainsi qu'en privant la loi naturelle de toute sanction, l'auteur rejette de sa philosophie un dogme important, dont milord Herbert avoit fait un des articles fondamentaux de la sienne.

Il est certain que la vertu, qui n'auroit pour motif que la crainte et l'espérance, sans aucun sentiment d'amour du bien, quelque avantage que la société pût en retirer, seroit de peu de prix par elle-même. Mais ce défaut ne fait que prouver la foiblesse de l'homme et la bonté de Dieu, sans porter la moindre atteinte au principe; puisque, si on le considère dans sa nature, on reconnoît qu'on ne sauroit marcher à la vertu par un motif plus pur que celui qu'il présente, savoir, d'être vertueux par obéissance à la volonté de Dieu.

C'est donc à notre imperfection, et non à celle de ce principe qu'on doit s'en prendre, s'il a été nécessaire d'en appuyer l'efficacité en présentant aux hommes la vue des récompenses et des peines. Ce seroit d'ailleurs un mystère inexplicable, dans les êtres que Dieu a faits pour être heureux, et qui ne peuvent l'être que par la vertu, qu'un désintéressement qui exclueroit la vue des récompenses de l'autre vie, dont Dieu est l'objet, et qu'il promet lui-même à la vertu. (1)

« La véritable vertu, dit Leibnitz, doit être désintéressée, c'est-à-dire, qu'on doit être porté à trouver du plaisir dans l'exercice de la vertu et du dégoût dans celui du vice, et cela devroit être le but de l'éducation.... La raison veut, qu'outre l'intérêt mercénaire, nous donnions beaucoup à notre satisfaction; elle nous ordonne de tendre à notre félicité, qui n'est autre chose que l'état d'une joie durable, et ce qui y va est de notre intérêt.... Notre bien est sans doute le principe des motifs; mais nous trouvons très-souvent, non-seulement notre utilité, mais même notre plaisir dans le bien d'autrui, et dans le der-

(1) *Gen.* xv, 1.

nier cas, c'est proprement ce qu'on doit appeler l'amour désintéressé.... Ainsi souvent la félicité d'autrui fait partie de la nôtre ; et l'on trouvera que la vertu, c'est-à-dire l'habitude d'agir raisonnablement, est ce qui fait le plus qu'on se puisse promettre un plaisir durable. (1) »

J.-J. Rousseau, consulté sur cette question, remarque, « qu'il y a un intérêt sensuel et palpable qui se rapporte uniquement à notre bien-être matériel, à la fortune, à la considération, aux biens physiques qui peuvent résulter pour nous de la bonne opinion d'autrui. Tout ce qu'on fait pour un tel intérêt ne produit qu'un bien du même ordre, comme un marchand fait son bien en vendant sa marchandise le mieux qu'il peut... Il y a un autre intérêt qui ne tient point aux avantages de la société, qui n'est relatif qu'à nous-mêmes, au bien de notre âme, à notre bien absolu, et que, pour cela, j'appelle intérêt spirituel ou moral, par opposition au premier; intérêt qui, pour n'avoir pas des objets sensibles, matériels, n'en est pas

(1) *Jugem. sur les ouvr. de Shaftesb.*, *tom.* 5, *p.* 40. — *Lettre à M. de Lacroze*, *p.* 484.

moins vrai, pas moins grand, pas moins solide, et pour tout dire en un mot, le seul qui tenant immédiatement à notre nature, tende à notre véritable bonheur. Voilà l'intérêt que la vertu se propose, et qu'elle doit se proposer, sans rien ôter au mérite, à la pureté, à la bonté morale des actions qu'elle inspire. Dans le système de la religion, c'est-à dire des peines et des récompenses de l'autre vie, vous voyez que l'intérêt de plaire à l'auteur de notre être et au juge suprême de nos actions, est d'une importance qui l'emporte sur les plus grands maux, qui fait voler au martyre les vrais croyans, et en même temps d'une pureté qui peut ennoblir les plus sublimes devoirs. La loi de bien faire est tirée de la raison même, et le chrétien n'a besoin que de logique pour avoir de la vertu. (1) »

Les apologistes du philosophe anglois prétendent qu'il n'a pas eu la pensée d'exclure absolument les motifs de crainte et d'espérance qui ont pour objet les châtimens et les récompenses de la vie future, mais seulement de condamner les âmes serviles et mercé-

(1) *Lettre à M. d'Offreville, tome 1 des OEuvres diverses.*

naires, dont la conduite n'a d'autre mobile que cette considération ; qu'il reconnoît, que le desir d'un bonheur qui consiste dans la jouissance d'un plaisir pur et vertueux, ne peut naître que d'un grand amour de la vertu, qu'aucun motif personnel ne dégrade ; que la crainte des peines est utile, en ce qu'elle met un frein aux passions, qu'elle raffermit ceux qui chancèlent et qu'elle peut, en certaines occasions, ramener dans le droit chemin ceux qui s'en sont écartés ; que la considération de la justice et de la bonté de Dieu, de sa providence, de l'immortalité de l'âme, porte la morale à son comble ; qu'elle fait que, chez le théiste, les qualités morales sont tout-à-fait réelles, que l'honnête est identifié avec l'utile sans aucune altération ; et que, sous tous ces rapports, le théisme a un grand avantage sur l'athéisme.

Tout cela prouve que le système moral de Shaftesbury contient des sentimens très-solides sur la nature de la vertu et du bonheur ; qu'il y a en divers endroits de ses ouvrages des réflexions propres à modifier sa théorie. Mais peut-on-le justifier d'avoir insisté trop fortement sur l'inutilité, et même sur les mauvais effets en morale, des motifs de crainte et d'espérance ? N'est-ce pas même sur ce prin-

cipe que roule tout son système, qui tend à ôter, du moins à affoiblir un frein si nécessaire pour retenir la multitude, et pour en réprimer les excès. « La conscience, dit-il, j'entends celle qui est l'effet d'une discipline religieuse, ne fera, sans le bon goût, qu'une misérable figure. Elle pourra peut-être faire des prodiges chez le vulgaire. Le diable et l'enfer peuvent produire cet effet sur des esprits de cet ordre, lorsque la prison et la potence sont impuissantes. Mais le caractère de ceux qui sont polis, généreux et raffinés, est bien différent. Ils sont si éloignés de cette simplicité puérile, qu'au lieu de régler leur conduite dans la société par l'idée des peines et des récompenses futures, ils font voir évidemment, par le cours de toute leur vie, qu'ils ne regardent ces notions pieuses que comme des contes propres à amuser les enfans et le vulgaire. » (1) Je ne demanderai point, s'écrie ici Warburton, où étoit la religion de ce citoyen zélé, lorsqu'il parloit de la sorte; mais où étoient sa prudence et sa politique? Car, s'il est vrai, comme il le dit, que le diable et l'enfer ont tant d'effet, lors même

---

(1) *Character.*, *vol.* 3, *p.* 177.

que la prison et la potence sont inefficaces, pourquoi donc cet homme qui aimoit sa patrie, vouloit-il ôter un frein si nécessaire pour retenir la multitude, et en restreindre les excès? Si ce n'étoit pas son dessein, pourquoi donc tourner la religion en ridicule? »

On croit le justifier en nous disant que son dessein est seulement de parler de la vertu, dans un sens absolu, indépendamment de toute croyance particulière, mais toujours dépendamment de la divinité, et jamais à l'exclusion du besoin d'une révélation. (1) Mais son dessein n'est-il pas évidemment de rendre l'idée et la pratique de la vertu indépendantes de l'existence de Dieu, afin de faire participer les athées à l'une et à l'autre? Ne prétend-il pas que la philosophie païenne étoit à cet égard plus parfaite que la philosophie chrétienne? Tous ses raisonnemens ne tendent-ils pas à substituer, dans le gouvernement du monde, une certaine bienveillance philosophique à la croyance de l'état futur des peines et des récompenses, dont le Christianisme a fixé le principe contre toutes les incertitudes que les philosophes, par leurs

---

(1) La Harpe, *Cours de littérat.*, *tom.* 15, *p.* 3.

subtilités, avoient répandues sur ce dogme consolateur?

Il s'annonce pour avoir un religieux respect pour la révélation ; mais jamais il ne se prévaut de son autorité ; jamais il ne reconnoît avoir tiré de ce fond divin ses plus belles pensées. Où pourroit-on, en effet, acquérir ailleurs la connoissance de Dieu, et l'idée de la vertu, d'une manière aussi sublime qu'elles nous y sont représentées, et les établir sur une autorité aussi respectable? Il y auroit vu, entr'autres choses, que la conversion des Ninivites prit sa source dans la crainte de leur destruction, et que l'Ecriture en parle d'une manière honorable. Or, peut-on imaginer que Dieu eût employé un pareil moyen de ramener les hommes à leur devoir, et par cela même au salut, si ce moyen n'étoit d'aucun mérite devant lui?

Shaftesbury accuse l'évangile de représenter perpétuellement l'espérance des récompenses éternelles, comme un motif propre à répandre, sur toute la conduite des hommes, un penchant criminel vers l'intérêt personnel, et à diminuer toutes les affections sociales, tous les sentimens qu'inspire l'intérêt public. Il n'a donc pas voulu voir que l'évangile lie tellement l'accomplissement des devoirs

de la vie civile avec les récompenses de la vie spirituelle, que pour obtenir le bonheur éternel, il faut commencer par remplir, d'une manière convenable et utile à la société, les obligations imposées par les lois temporelles. Il leur donne même une sanction plus auguste, un motif plus sublime, en élevant l'âme jusqu'au ciel, pour lui proposer dans l'éternité le prix de la fidélité à ses devoirs sur la terre. N'y lisons-nous pas que l'espérance des biens futurs est fondée sur cette charité qui ne cherche point ce qui lui est exclusivement propre, qui aggrandit le cœur, purifie et ennoblit l'âme, en l'élevant au-dessus des affections de la chair, en lui présentant une haute idée de Dieu et de son immense bonté? Est-ce donc là dessécher l'âme et la renfermer dans l'étroite sphère d'un vil intérêt?....

Supposons un homme qui ne croit ni Providence, ni vie à venir, telles qu'elles nous sont enseignées dans l'évangile, et qui cependant ait assez de bienveillance universelle pour exercer des actes de charité; que cet homme vienne à être convaincu des vérités qu'il a jusque là révoquées en doute. L'impression qu'elles feront sur lui détruira-t-elle ou affoiblira-t-elle sa bienveillance? Non assurément. Car, comment le but qu'il se pro-

pose d'être heureux dans l'autre monde pourroit-il le rendre insensible, ou moins attentif au bien de ses frères dans celui-ci? Le bonheur du ciel devant être également le partage de tous ceux qui s'en seront rendus dignes, il n'y a point de concurrence à craindre, point de vue d'intérêt particulier, qui puisse affoiblir la bienveillance universelle. Au contraire, l'attente de ce bonheur nous remplissant de satisfaction, de joie et de reconnoissance envers celui qui en est l'auteur, et nous portant à nous regarder les uns et les autres comme destinés à vivre éternellement ensemble et à former une même société céleste, doit naturellement produire en nous et augmenter l'amour du prochain. Y a-t-il en effet de gens plus disposés à faire du bien à leurs semblables, que ceux en qui l'espérance de l'immortalité est le plus fortement enracinée?

Si l'évangile ne contenoit, comme la philosophie, que des discours vagues sur l'excellence de la vertu et sur la difformité du vice; s'il n'avoit point attaché à ses préceptes la sanction des récompenses et des peines après cette vie, ses ordonnances nous paroîtroient moins convenables à la majesté du législateur suprême. Elles nous sembleroient répondre d'une manière moins digne de lui, au but

qu'il s'est proposé dans la révélation, qui est d'en rendre l'usage utile au commun des hommes. Cette réflexion est fondée sur l'état du genre humain, considéré sous son vrai point de vue, sur la nature de l'homme, qui prête la plus grande influence aux peines et aux récompenses sur son cœur. L'Ecriture, il est vrai, suppose partout, et représente en divers endroits, l'excellence de la vertu, la turpitude du vice, la difformité du péché, les bons effets de la première, les mauvais effets des derniers. Mais un avantage précieux de la révélation, c'est qu'elle élève nos vues au-dessus de cette scène étroite et passagère, pour les porter et les fixer vers un état futur et éternel. C'est de là qu'elle tire les plus importans motifs, des motifs de la plus grande énergie, et qui suppléent à l'insuffisance de toutes les considérations temporelles et bornées.

Bien loin donc que le Christianisme, en proposant des récompenses et des peines futures, pour prix de la conduite qu'on aura tenue sur la terre, nuise à la société, il lui donne au contraire une base inaltérable. « Y a-t-il jamais eu, depuis l'origine du monde, dit Bacon, une philosophie, une secte, une religion, une loi, un institut qui ait incul-

qué, avec autant de force, la prépondérance du bien commun sur le bien individuel, que la religion chrétienne? D'où il paroît manifestement que c'est un seul et même Dieu qui a donné aux créatures les lois de la nature, et aux hommes les lois chrétiennes. Aussi nous lisons que quelques saints personnages ont été jusqu'à désirer d'être effacés du livre de vie, si cela devoit contribuer au salut de leurs frères, poussés par un enthousiasme de charité et un amour du bien commun, qui ne connoissoit point de bornes. » (1)

XI. D'après ses principes sur la notion du bien et du mal, du juste et de l'injuste, qui est tellement enracinée dans l'esprit, tellement primitive et originelle, qu'on ne peut la perdre jamais totalement de vue, quelque idée qu'on se fasse sur la religion; d'après sa théorie sur le sens moral, relativement à la vertu, Shaftesbury prétend que l'athée ne seroit pas directement porté à perdre tout sentiment de droiture et de justice; qu'il conserve la connoissance de la beauté et de la difformité inhérentes aux êtres moraux, in-

(1) *De augment. scient., lib. 7, cap. 1.*

dépendamment de toute créance religieuse; et Diderot, son paraphraste, veut prouver cette assertion, en remarquant dans une note que Hobbes étoit bon citoyen, bon parent, bon ami, et qu'il ne croyoit pas en Dieu. Cependant Shaftesbury avoue que l'athéisme laisse la probité sans appui; qu'il pousse indirectement à la dépravation; qu'il tend à confondre les idées de difformité et de beauté morale; qu'il ne fournit aucune consolation contre la mauvaise fortune. Sa théorie auroit dû de plus le porter à reconnoître qu'il n'y a point de vertu sans croire en Dieu, et que c'est toujours faussement que l'athée se pique de probité. Car, tels sont les objets qu'il se propose au commencement de son livre, où il veut montrer que la vertu est indispensablement attachée à la connoissance de Dieu. Comment, après avoir annoncé un tel principe, peut-il dire, sans contradiction, que l'athéisme ne détruit pas les idées d'injustice et d'équité?

Dira-t-on que, selon la pensée de l'auteur, les idées d'équité et d'injustice sont dans l'athée, comme dans les autres hommes, quelque chose de naturel et d'imprescriptible? Mais quand il vient à faire l'application de ses principes, non-seulement il n'est pas

animé par là à étendre, à cultiver, à mettre en exercice ces connoissances naturelles, il est au contraire porté, par la non croyance de Dieu, à flatter les affections qui se révoltent contre la justice et la droiture; et conséquemment la probité chez lui recevra des atteintes mortelles de la part de sa mauvaise opinion. C'est dans ce sens que l'athéisme détruit la vertu. Et alors de quelle utilité peuvent être les notions métaphysiques du bien et du mal, dans l'athée, s'il est porté par sa mauvaise opinion à en rejeter toutes les conséquences? D'ailleurs est-il bien possible que l'athée reconnoisse et approuve les notions de vertu et de vice, de juste et d'injuste, sans se retourner vers l'auteur de qui il tient tout cela, sans entrevoir le législateur qui a imprimé ces lois dans le fond de son essence, en un mot sans admettre un Dieu arbitre, indépendant? etc.

Les idées de ce philosophe, par rapport à la vertu de l'athée, ne sont pas moins incohérentes. En effet, si par vertu l'on entend une disposition ferme et constante qui nous met en état de répondre aux desseins de Dieu, l'athée ne peut seconder les desseins de la divinité qu'il ne connoît pas; il pourra n'être ni intempérant, ni meurtrier, ni voleur; il

pourra se rendre utile à la société par ses talens et par son zèle à en conduire les intérêts : mais il ne sera pas pour cela vertueux, du-moins dans le sens dont on vient de parler. La connoissance de la beauté et de la difformité des êtres moraux, et les avantages qui reviennent de ces maximes, que nous regardons comme des lois naturelles, cette connoissance ne constitue point la vertu. Un homme, frappé de cette beauté et de cette difformité, touché de ces avantages, ne sera point vertueux, s'il se regarde comme indépendant et maître de lui-même. Le motif qui lui fera aimer cette beauté, ou haïr cette difformité, qui lui fera rechercher ces avantages, dépendra, après tout, de son caprice. Un être vertueux par fantaisie, qui cessera de l'être dans certaines circonstances, ne paroît pas digne d'être décoré d'un si beau titre. Le désir de plaire à Dieu n'entrera pour rien dans cette vertu ; elle n'aura pour appuis que quelques avantages temporels, ou que la stérile satisfaction de contempler la beauté ou la difformité des êtres moraux. Or, une vertu qui n'aura qu'un si fragile soutien ne remplira pas même l'idée que les sages du paganisme se faisoient de la véritable vertu.

Shaftesbury est obligé lui-même d'en reve-

nir à ces idées ; car il avoue que la connoissance du vrai Dieu procure de grands avantages à la probité et à la vertu, qu'elle encourage l'homme vertueux à imiter la bonté suprême, qu'elle lui inspire un profond respect pour le souvenir de cet œil divin, toujours ouvert sur la conduite de ses créatures, qu'elle soutient le solitaire le plus isolé, par la certitude qu'il a d'être continuellement en la présence de son Dieu, qu'elle porte les âmes généreuses à aimer ce souverain maître, par rapport à lui-même, qu'elle tient en bride les passions fougueuses par la crainte des châtimens, ou par l'espoir des récompenses, etc. « Shaftesbury, dit à ce sujet Leibnitz, a voulu montrer que les athées même sont obligés de suivre la vertu, et qu'il est pourtant vrai que la nature nous porte à admettre une divinité bienfaisante, puisque nos affections naturelles sont conformes à ce qu'une telle puissance ordonneroit. On peut dire qu'il y a un certain degré de bonté morale, indépendamment de la divinité : mais que la considération de la providence de Dieu et de l'immortalité de l'âme porte la morale à son comble, et fait que, chez le sage, les qualités morales sont tout-à-fait réalisées, et l'honnête identifié avec l'utile, sans qu'il y ait exception ni échappa-

toire. » (1) C'est effectivement ce que dit le philosophe anglois, en déterminant l'analogie de la vertu et de la piété; il appelle cette dernière le complément de la première, et il assure qu'on ne peut atteindre à la perfection morale, arriver au suprême degré de la vertu, sans la connoissance de Dieu. Mais comment peut-on concilier cette doctrine avec sa théorie sur l'efficacité du sens moral, qui, selon lui, est la seule règle des actions humaines? C'est un problême assez difficile à résoudre; car enfin, il faut que la rectitude d'une règle, en qualité de règle, puisse être bien connue et bien prouvée. Or, c'est ce qu'elle ne sauroit jamais être à l'égard de l'athée, puisque tant que l'on ne convient point que l'homme a été formé avec dessein et avec sagesse, il est impossible de prouver qu'un de ses desirs est préférable à l'autre, quoiqu'ils soient directement contraires. Le désir dont on se trouvera pressé avec le plus de violence sera toujours regardé comme celui qu'il est le plus convenable de satisfaire,

(1) *Jugem. sur les OEuvres de Shaftesbury*, *tome* 3, *pag.* 44.

quelqu'opposé qu'il puisse être au sentiment moral.

XI. L'idée philosophique que Shaftesbury s'étoit formée de la bonté de Dieu, le conduisit à l'indifférence absolue, en fait de religion. La simple supposition que l'Etre-Suprême puisse s'offenser de l'incrédulité, et punir ceux qui s'y abandonnent, est, selon cet auteur, une injure faite à sa divine majesté, parce que la même raison qui nous assure que Dieu est si vrai qu'il ne sauroit nous tromper, nous garantit aussi qu'il est si bon, que nous ne devons concevoir ni terreur, ni aucun soupçon capable de nous inquiéter. Il est évident qu'en suivant cette idée de conséquences en conséquences, on en viendroit jusqu'à dire que la bonté de Dieu croît en proportion du bien qu'il fait à des ingrats; de sorte que plus on abusereroit de ses bienfaits, plus on devroit espérer d'en être comblé, attendu que, dans cette hypothèse, sa bonté brilleroit d'un plus grand éclat. L'auteur ne désavoue pas cette conséquence, qui, suivant Leibnitz, ressemble un peu au sentiment de quelques peuples, chez lesquels on ne craint qu'une divinité méchante. (1)

(1) *Jugem. sur les OEuvres de Shaftesbury.*

Cette indifférence, il l'étend jusqu'à l'existence de Dieu, ou du moins jusqu'au premier des devoirs que nous impose ce dogme fondamental. Tout en reconnoissant qu'il y a un Dieu créateur et conservateur, un directeur suprême, un père commun, une intelligence universelle, un être parfait et infini, qui, sous tous ces rapports, est digne de nos hommages, de nos adorations, de notre entière soumission, il incidente sur la force de cette obligation, relativement à ceux qui n'en ont pas un degré suffisant d'evidence. Il trouve mauvais qu'on taxe de crime leur incrédulité, et qu'on soutienne que ce crime ne demeurera pas impuni. D'un côté, il prétend que ces grandes vérités ne sont qu'une affaire de spéculation, qu'il y a là-dessus du pour et du contre; et de l'autre, il soutient qu'il n'est pas compatible avec l'idée de la souveraine bonté, de supposer que Dieu punisse les hommes, et qu'il les rende malheureux, par cela seul qu'ils n'auront pas cru son existence. C'est toujours, comme on voit, la même idée qu'il tourne et retourne en cent façons différentes. Voici, entr'autres, de quelle manière il la présente dans sa *Lettre sur l'enthousiasme*, où il semble n'en vouloir qu'à la superstition, terme qui, dans la lan-

gue phliosophique, désigne presque toujours les dogmes les plus sacrés. « Pour éviter ce défaut, on doit se souvenir qu'il n'y a rien en Dieu qui ne soit digne de Dieu; c'est-à-dire, ou qu'il n'existe point du tout, ou qu'il est véritablement et parfaitement bon. Mais lorsque nous appréhendons de faire un libre usage de notre raison, quand ce seroit même sur cette question; s'il existe réellement, ou s'il n'existe point, nous présumons actuellement qu'il est méchant, et nous contredisons sans détour ce prétendu caractère de bonté et de grandeur, puisque nous paroissons nous défier de sa douceur, et craindre son ressentiment, à cause de la liberté de nos recherches. » On voit donc que, quoique ce philosophe parle souvent avec beaucoup de noblesse, et sur le ton d'un homme vraiment persuadé, de l'Etre-Suprême, on ne peut disconvenir que, dans cet endroit et dans quelques autres semblables, il ne prenne les athées sous sa protection. Car enfin, s'il n'y a ni mal ni danger à l'être, ou même à en faire profession, par quel frein pourra-t-on retenir ceux qui se précipitent dans l'athéisme, ou ramener ceux qui y sont déjà enfoncés?

XIII. Autant Shaftesbury est indulgent

quand il considère la question de la tolérance du côté religieux, autant il paroît sévère quand il l'examine sous le rapport politique. Les philosophes de l'école françoise ne se seroient nullement accommodés de ses principes à cet égard. En effet, lorsqu'il sort du cercle étroit des conceptions purement philosophiques, pour porter ses vues en homme d'état sur l'ensemble du système politique, la religion lui paroît alors un instrument propre à maintenir l'ordre dans la société; il en veut même une dominante, privilégiée, tellement liée avec le gouvernement, que l'un et l'autre étroitement unis entr'eux, ne forment que les deux parties inséparables du grand art de régir le nations civilisées. De là, l'obligation qu'il impose à chaque individu de se conformer, au moins extérieurement, au culte que cette religion prescrit, et de n'en troubler en aucune manière l'exercice, ni par ses discours, ni par sa conduite. Dans ce système, l'intervention du magistrat politique doit être invoquée pour protéger le culte établi, et cette intervention, sans nuire à la liberté des cultes simplement tolérés ou permis, lui paroît le seul moyen efficace de prévenir les inconvéniens, ou de guérir les maux d'une tolérance indéfinie, qui mettroit tous

la croyance ? Ce ne sera certainement point sa théorie philosophique sur la nature et le principe de la vertu qui lui offrira des moyens efficaces de répression. Qu'est-ce en effet que peut opérer la vertu dans un système où elle est indépendante de toute religion, où elle est également commune à l'athée et au théiste, où les idées du juste et de l'injuste, étant uniquement fondées sur le sentiment moral que nous en avons, leur bonté n'a point de liaison essentielle avec la notion d'un Etre-Suprême, rémunérateur et vengeur ? Dans un tel système, l'athéisme, n'ayant aucune influence directe sur les sentimens naturels du vice et de la vertu, ne détruit point ceux de la justice et de l'injustice; et sous ce rapport, il seroit moins dangereux pour la société que l'idolâtrie ou la superstition qui consacrent des pratiques immorales, et qui ordonnent, au nom de la divinité, des choses nuisibles à l'harmonie sociale. C'est ainsi que de conséquences en conséquences, l'auteur retombe dans le paradoxe de Bayle sur la préférence de l'athéisme à la religion, et qu'il finit par l'adopter dans toute son étendue.

On dira sans doute qu'il ne met en parallèle avec l'athéisme que les religions supers-

titieuses ; comme s'il n'étoit pas visible que ses coups portent indifféremment sur toutes les religions en général, sans la moindre exception. C'est là une ruse que lui avoit fournie Bayle. Mais, dans cette supposition même, ses raisonnemens manquent de justesse : car une religion, quoique fausse et superstitieuse, déploye divers motifs de crainte et d'espérance, tous fondés sur la volonté de Dieu, qui sont les plus puissans ressorts de la conduite des hommes. C'est là une vérité reconnue par de très-libre-penseurs même. « Par rapport aux mœurs, dit Mandeville, il y a eu des honnêtes gens et des scélérats dans toutes les sectes ; mais je soutiens qu'il n'y a point de secte qui, toutes choses égales, soit plus dangereuse pour la société que celle des athées. Car il est ridicule de dire qu'il y ait plus de danger à se fier à un homme qui peut être retenu par la crainte de quelque être invisible, qu'il n'y en ait à se fier à un homme qui déclare qu'il ne craint rien du tout. Les anciens Mexicains adoroient Vitzliputzi, en même temps qu'ils convenoient de sa méchanceté, et qu'ils détestoient sa cruauté. Il est très-probable que la crainte d'être punis par Vutzliputzi en empêchoit plusieurs de se parjurer, ce qu'ils auroient

fait, s'ils n'avoient rien craint du tout. » (1) Bayle lui-même est forcé de convenir qu'il est fort à propos de persuader qu'il y a une justice invisible qui connoît et nos pensées et nos actions, qui les punit ou les récompense en ce monde et dans l'autre. L'utilité de ce dogme lui paroît si grande, qu'il dit que, dans l'hypothèse où la religion seroit une invention politique, c'est là le principal motif qui auroit dû animer ses inventeurs. (2)

Shaftesbury a lui-même insisté sur cette doctrine dans plusieurs de ses ouvrages, mais plus particulièrement dans ses *Recherches sur le mérite et sur la vertu.* Il s'est non-seulement défendu d'avoir voulu favoriser les athées, mais il a même prétendu avoir tracé une nouvelle route pour les ramener à la croyance de l'existence de Dieu. La vertu et la religion, dit-il, sont deux choses inséparablement unies. En établissant la première sur des principes indépendans de la dernière, on dissipe toutes les préventions que pourroient avoir pour celle-là des hommes qui n'admettroient pas celle-ci; de sorte qu'une

(1) *An inquiry into the origin of honour, pag.* 154.

(2) *Rép. aux quest. d'un provinc., part.* 3 *ch.* 17.

fois devenus vertueux, il seroit beaucoup plus facile de les rendre religieux par l'intime liaison que ces deux choses ont entr'elles.

Mais alors, pourquoi affecter de séparer toujours l'idée et la pratique de la vertu, des récompenses qui y sont attachées, et des châtimens dont ceux qui s'en écartent sont menacés? Pourquoi insister perpétuellement sur ce paradoxe, que la vertu est l'ennemi naturel du bonheur de la vie présente, qu'elle fait le tourment et le malheur des créatures, et que le vice leur procure toutes sortes d'agrémens? Cela n'étoit nullement nécessaire à son dessein, et ne pouvoit que donner une idée défavorable de la divinité qui, dans ce système, se plaît à rendre malheureux sur la terre les hommes vertueux, tandis que les méchans, prévenus qu'il n'y a rien à craindre pour eux après cette vie, s'en feront un prétexte pour persister dans l'athéisme. L'auteur auroit certainement rendu un service plus réel au genre humain; il auroit beaucoup mieux atteint son but, s'il se fût appliqué à montrer l'étroite liaison qui existe entre la vertu, la religion, le bon ordre de la société, et cette douce satisfaction qu'éprouve dans son cœur celui qui suit constamment la règle de ses devoirs. Plusieurs des principes répan-

dus dans ses écrits l'y conduisoient, et il lui suffisoit d'être conséquent pour être exact en morale.

Nous lui rendons la justice de dire qu'il reconnoît effectivement en divers endroits, que l'athéisme est naturellement ennemi de la vertu, qu'il en donne une fausse idée, qu'il est capable d'éteindre dans les cœurs les affections les plus louables, les sentimens les plus généreux, les dispositions les plus favorables à la société. C'est en conséquence de ces grandes vérités qu'il veut que ceux qui manifestent leur funeste impiété en soient bannis, ou du moins qu'ils soient fortement réprimés. Il fait encore sentir combien la religion contribue au progrès de la vertu; combien elle fait naître d'excellentes idées pour rendre les hommes plus parfaits; soit par le modèle de justice, de bonté, de sagesse, que nous offre la divinité, soit par les motifs qu'on puise dans ses préceptes pour soumettre à la vertu toutes les autres affections, soit enfin parce qu'elle place dans la conscience un témoin, un juge bien plus imposant que ne le seroit le tribunal le plus auguste. Il paroît convaincu que la vertu ne sauroit atteindre à son entière perfection, si elle n'a sa base sur le dogme de l'existence de Dieu. Com-

ment, après tant et de si expresses déclarations, peut-il la représenter ensuite comme indépendante de la croyance de ce dogme fondamental ? Mais c'est l'histoire des opinions philosophiques de Shaftesbury que nous nous sommes proposés d'écrire, et nous ne nous chargeons point d'être les apologistes ou les conciliateurs de ses contradictions.

XIV. Ses ouvrages seroient susceptibles d'une plus ample discussion, mais nous en avons assez dit pour faire connoître ses opinions et son genre de philosophie. Sans s'attacher à la doctrine d'aucun des autres libre-penseurs de son pays, il s'étoit composé de ses propres idées un système particulier ; dont plusieurs parties offrent un caractère assez piquant de singularité. Chez Locke, la méthode analytique dégénère quelquefois en sophisme, et produit même sur les questions les plus graves un pyrrhonisme dangereux : mais cette méthode n'a guère de prise que sur les esprits disposés aux méditations sérieuses. Shaftesbury prend une route plus faite pour séduire les gens du monde, en ce qu'il saisit les sujets sur lesquels il exerce sa critique, par le côté qui prête au ridicule, et qui n'amuse que trop souvent aux dépens de la vérité. Doué d'un esprit très-fin ; d'une

belle imagination et d'un goût fort délicat, il sut répandre beaucoup de graces dans son style, quoique quelquefois déparé par trop d'affectation. On ne doit donc pas être surpris qu'avec toutes ces qualités, il ait eu de son temps un grand nombre d'admirateurs et de zélés apologistes, qui firent un crime à Leland de l'avoir mis dans la classe des écrivains déistes, honneur qui lui est assurément bien dû ; (1) car, comme l'observe un libre-penseur de son propre pays, il se fait, dans les Caractéristiques, un jeu de toute révélation, et surtout de la religion chrétienne. (2)

Il fait dans tous ses écrits profession du pur théisme, admettant les divers attributs renfermés dans l'idée de l'Etre-Suprême, mais s'égarant dans la manière de les expliquer. Il parle très-honorablement de la Providence qui préside au gouvernement du monde; mais il insiste trop sur la bonté de l'Etre-Suprême aux dépens de sa justice. Il démontre fortement contre Hobbes, Locke et autres, la distinction réelle, essentielle et immuable du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de

(1) *View of the deistical writers, letter.* 6.

(2) Mandeville, *Prem. dialogue, tom.* 3, *p.* 57.

la vertu et du vice ; mais il affoiblit singulièrement tout l'édifice de la morale, en lui ôtant l'appui de la religion. Il proteste de son respect pour la révélation et pour les livres qui en contiennent le sacré dépôt ; mais les faits qu'elle nous propose ne sont que trop souvent l'objet de sa causticité. Dans le fond, son théisme n'est qu'une indifférence réelle, qu'une disposition passive pour les mystères; sa foi n'est, à cet égard, qu'une foi négative. C'est même en cela qu'il prétend se distinguer des déistes, qui sont en opposition formelle avec les mystères, et qui les rejettent positivement.

Dans les endroits même où ce philosophe met le plus de réserve, et que ses apologistes allèguent en preuve de son orthodoxie, il s'en faut de beaucoup qu'il soit à l'abri de tout reproche. « Quelque horreur, dit-il, que j'aie du déisme, ou de cette hypothèse opposée à la révélation, toutefois je regarde le théisme comme le fondement de toute religion ; je crois que pour être un bon chrétien, il faut commencer par être un bon théiste. » Nous savons parfaitement qu'il faut commencer par croire en Dieu avant de croire en Jésus-Christ ; que la religion chrétienne n'est point une espèce de culte magique, qui puisse

avoir d'autre base que la croyance d'un seul être suprême, et que cette croyance, fondée sur des raisonnemens philosophiques, ne sauroit être incompatible avec la religion révélée. Contredire de telles vérités, ce seroit donner beau jeu à ceux qui, soit par vanité, soit par scepticisme, ne sont déjà que trop enclins à rejeter toute révélation, en la supposant en contradiction avec les principes fondamentaux de la religion et de la morale naturelle.

Mais il y a ici une équivoque qu'il importe de lever. Dans le sens le plus naturel, le théisme est le système où l'on se borne à reconnoître un Dieu, abstraction faite de tout culte, de toute religion : en ce sens, il n'est précisément que l'opposé de l'athéisme. C'est, dit Voltaire, une religion répandue dans toutes les religions, un métal qui s'allie avec tous les autres, et dont les veines s'étendent sous terre aux quatre coins du monde. (1) » Le déisme, au fond, signifie la même chose; mais l'usage a attaché à ce mot un sens différent : on le fait consister à reconnoître un Dieu, à l'exclusion de toute adoration et de

(1) *Dict. philosoph.*, *art.* Théisme.

tout culte. C'est l'état d'un homme qui n'admet aucune religion. Ainsi, dans le théisme on reconnoît un Dieu, mais on ne va pas plus loin : on n'examine pas s'il est dû un culte à la divinité, ou si elle l'exige, ensorte que celui qui lui en rend un, et celui qui ne lui en rend point du tout, sont également compris sous le nom de théiste; au lieu que dans le déisme, il y a exclusion de culte. Les philosophes modernes ont attaché au théisme une toute autre idée. Le théiste, selon eux, est celui qui reconnoît un Dieu, qui l'adore, qui lui soumet son esprit et son cœur, mais qui ne veut d'aucune révélation surnaturelle, ce qui rentre à-peu-près dans l'idée qu'on a communément du déisme.

Shaftesbury n'exclut pas expressément la révélation de l'idée qu'il donne de son théisme. La seule grace qu'il lui fait, c'est de n'en point parler du tout, et de ne lui attribuer aucune part, aucune influence dans la pratique de la vertu et dans les œuvres méritoires ou vertueuses. C'est au moyen de ce silence qu'il croit pouvoir écarter de son symbole, jusqu'au soupçon du déisme. « Quant à la foi et à l'orthodoxie de ma croyance, dit-il, je me sens dans une sécurité parfaite et raisonnable, et je me flatte de n'avoir sur

de la raison ? Voyez d'ailleurs avec quelle confiance, aussi indiscrète qu'elle est hardie, il promet l'impunité à tous les téméraires qui se font une religion à leur gré. « Non, s'écrie-t-il, Dieu ne punit jamais un homme pour avoir consulté et suivi sa raison dans le choix d'une religion ! » Sans doute que Dieu ne punira pas un homme du bon usage qu'il aura fait de sa raison ; mais Dieu ne punira-t-il pas l'abus de cette même raison ? Voilà la question. Du reste, quel est le lecteur de bonne foi qui pourroit s'en laisser imposer par ce respect simulé pour les mystères du christianisme ? Y peut-on voir autre chose qu'une foi purement humaine et politique, qu'une soumission de circonstance à l'autorité civile ? Rien assurément n'y annonce cette soumission sincère de cœur et d'esprit qui forme le caractère de la vraie foi. Les ouvrages de Voltaire sont remplis de pareils aveux, de protestations aussi expresses, dont l'hypocrisie n'en a jamais imposé à personne.

On doit observer que Shaftesbury use de tant de circonspection, qu'il s'enveloppe de tant de formes, qu'il se déguise avec tant d'adresse, que beaucoup de personnes, d'ailleurs peu initiées dans ce genre de controverse, ne le comprirent pas bien d'abord. Il joignoit

de plus à un certain ton de réserve, des qualités vraiment précieuses, et une espèce de disposition religieuse dans son maintien; de sorte que de très-bons chrétiens y furent trompés, et se laissèrent prévenir en faveur de son orthodoxie. Mais il n'en imposa point à l'évêque Berkley, au docteur Wotton, au savant Warburton, à MM. Balguy, John Brown, et autres habiles apologistes de la religion, qui, le regardant comme le plus subtil ennemi de la religion chrétienne, le plus propre à séduire les personnes non initiées, ne firent pas grâce à ses paradoxes, et les réfutèrent amplement. Lorsque ces auteurs eurent dissipé l'illusion, on ne vit plus en lui qu'un ennemi déclaré de la révélation, dont les traits sont d'autant plus dangereux pour le commun des lecteurs, qu'ils sont plus subtils, qu'il ne l'attaque jamais de front, ni par des argumens sérieux, mais par des railleries quelquefois piquantes, par des réflexions ironiques, qui semblent échappées au hasard, et comme par mégarde, mais dont un lecteur exercé démêle sans beaucoup de peine l'intention perfide.

Du reste, à quoi se réduisent, en dernière analyse, ses déclarations respectueuses? A mettre toutes les religions au même niveau,

et à ne point attaquer directement le culte national; mais il n'en est pas moins vrai qu'il le soumet absolument au magistrat politique dans ses dogmes et dans sa discipline. C'est là un des élémens du système de Hobbes, présenté moins crûement et sous une forme moins choquante. Ainsi sa profession de foi, comme on l'a déjà remarqué, n'est, à proprement parler, qu'une déférence purement politique à la religion établie par la constitution de l'état. Lorsque la puissance suprême, dit-il, a sanctionné un acte religieux ou un code ecclésiastique, un particulier n'est point en droit de le nier ni de contester l'autorité divine de cet acte ou de ce code. La vraie orthodoxie repose sous la garantie de la loi civile. Elle seule est chargée de protéger et de conserver l'intégrité du symbole. Enfin, pour décharger les sujets de toute responsabilité relativement aux erreurs dans lesquelles ils pourroient être entraînés, il la fait peser entièrement sur les souverains, à l'exemple du philosophe de Malmesbury. On voit donc que son adhésion sans réserve aux saints mystères, jusque dans leurs plus menus détails, malgré leur étonnante profondeur, s'accommode parfaitement avec l'irréligion qui se manifeste dans ses écrits.

Ce respect même, cette soumission pour les saints décrets revêtus de la sanction civile, comment les concilier avec l'idée qu'il nous donne des monumens de la révélation et des grandes vérités qu'elle nous propose? Il affecte de représenter les écrivains sacrés sous des traits qui les confondent avec les écrivains profanes; il répand un scepticisme universel sur les faits révélés, rejette les miracles qui, selon lui, ne prouvent rien, et ne voit dans les prophètes que des enthousiastes. Tantôt il fait de Jésus-Christ un personnage jovial, tantôt un imposteur; ici il propose le christianisme comme une religion aimable et spirituelle, là comme l'ouvrage de la ruse et de l'artifice, destiné à couvrir de profonds desseins et d'ambitieux projets. Hobbes avouoit que le clergé des premiers siècles, s'il eût falsifié les titres de la révélation évangélique, s'y seroit mieux pris pour établir sa domination; Shaftesbury, sous le voile du scepticisme, prétend au contraire qu'ils ont été fabriqués, ou du moins interpolés avec tout l'art possible, pour étendre la puissance de ce même clergé. Enfin, pour prouver que les livres canoniques ne nous sont parvenus que dans un état de dégradation qui doit leur faire perdre toute confiance, il affecte de mé-

ler et de confondre ensemble divers passages des livres authentiques avec ceux des livres apocryphes, pour insinuer que les uns ne méritent pas plus de créance que les autres.

XVI. On a cru trouver des preuves convainquantes de la religion de notre philosophe dans ses *Lettres* posthumes au jeune Ainsworth, qu'il faisoit élever à ses frais dans l'université d'Oxford. L'auteur y paroît effectivement plus réservé que dans ses *Caractéristiques*; elles renferment d'excellens sentimens, de sages conseils et même quelques pensées que la piété chrétienne ne pourroit point désavouer. Mais tout cela est un peu déparé par certains principes trop analogues à ses opinions philosophiques. On lit, par exemple, dans la sixième, que la vérité des choses révélées dépend de leur conformité avec les connoissances qui nous viennent par la lumière naturelle. Cette idée socinienne le conduit à soutenir que ce qui peut être cru du vulgaire sur la foi des miracles, ou par un enseignement positif, ne sauroit l'être du philosophe, à moins que cela ne lui soit démontré par la raison. Il avance encore que quand nous aurions vécu au temps des miracles, ou aux époques les plus voisines de ces événemens extraordinaires, lorsque la mé-

moire en étoit encore toute récente, nous ne saurions donner notre assentiment aux choses dont la vérité et la divinité ne pourroient se prouver que par ces sortes de prodiges.

Le seul de ses écrits qui ne soit point entaché de philosophisme est la préface qu'il mit en 1698 aux sermons de Whichcot. Il s'y élève même avec beaucoup de force contre ceux qui, dans ces temps profanes, dit-il, cherchent à faire passer la prédication de l'Evangile et la religion chrétienne pour des institutions destinées à tromper les hommes: il espère que les personnes qui ont conçu des préjugés contre le christianisme, en prendront une idée plus juste et plus avantageuse, par la lecture des sermons qu'il donne au public; que celles qui sont vraiment chrétiennes y trouveront de quoi se confirmer dans leur foi, etc., etc. Ce style de préface, à en juger par le symbole de l'auteur, ne peut être considéré de sa part, que comme une affaire de circonstance.

Enfin quelques-uns de ses apologistes rejettent en partie la cause de ses préventions contre le christianisme, sur le système d'intolérance qui prévaloit de son temps en Angleterre; système, disent-ils, qui le fit passer de la haine des ministres à celle de la reli-

gion même. Ce prétexte est assez commun parmi les incrédules, qui sont convenus d'appeler intolérance toute mesure, quelque modérée qu'elle soit, tendante à contenir ou à réprimer leur licence. Voltaire fait valoir un semblable prétexte en faveur de Julien l'apostat. On l'avoit également allégué pour atténuer les impiétés de Hobbes. Il n'a pas plus de fondement pour Shaftesbury que pour tant d'autres.

Ce philosophe avoit pour ainsi dire sucé l'irréligion avec le lait dans la maison de son grand-père. Elle dut faire chez lui de funestes progrès dans la société des libre-penseurs avec lesquels il fut très-lié en Angleterre et en Hollande. Il y paroissoit d'ailleurs assez disposé par la trempe de son caractère naturellement enclin à tourner en ridicule le sacré comme le profane. L'intolérance vraie ou prétendue du clergé anglican, qui provoqua, dit-on, son premier écrit, n'avoit eu pour objet que des fanatiques étrangers qui séduisoient le peuple par de fausses prophéties, et qui causoient du trouble en divers endroits de la Grande-Bretagne. Nous ne rechercherons pas si les prêtres anglicans poussèrent leur zèle au-delà de justes bornes, en demandant des mesures sévères contre ces turbulens enthou-

siastes : mais nous dirons que personne n'étoit moins dans le cas de s'en plaindre que Shaftesbury, puisque, dans ce même écrit, il veut que le magistrat protège la religion établie, par toute l'autorité des lois, pour réprimer non-seulement les incrédules dogmatisans, mais encore les novateurs indiscrets.

Leibnitz, qui étoit entré en correspondance avec Shaftesbury quelque temps avant la mort de ce dernier, assure qu'il étoit alors revenu de ses préjugés contre la religion; et surtout qu'il avoit reconnu le vice de son système sur l'usage de la raillerie. (1) Mais on ne donne aucune preuve de ce fait qui ne s'accorde guère avec ses dernières occupations, toutes consacrées à préparer une nouvelle édition des *Caractéristiques*, où il a laissé les pièces sur lesquelles porte notre critique. Or, s'il y avoit eu chez lui un sincère amendement, il n'auroit pas manqué d'en faire disparoître les endroits répréhensibles, qu'on n'avoit cessé de lui reprocher, et qui y subsistent encore sans la plus légère modification.

---

(1) *Tom.* 6, *pag.* 290.

CHAPITRE XI.

Mandeville.

I. Bernard de Mandeville, né en 1670 à Dort en Hollande, alla en 1714 exercer la profession de médecin à Londres, où il resta jusqu'à sa mort arrivée en 1733. Il s'y étoit fait un nom malheureusement célèbre par des ouvrages impies et scandaleux, composés en anglois. C'est sous ce rapport que, quoiqu'étranger à l'Angleterre par sa naissance, il appartient cependant à l'histoire du philosophisme anglois. On a dit qu'il vivoit comme il écrivoit, et que sa conduite ne valoit pas mieux que ses livres. Cela peut être. Mais les documens nous manquent pour juger jusqu'à quel point une pareille inculpation est fondée. Tout ce que nous savons de très-certain, c'est qu'il étoit dominé par une vanité qu'il avoue n'avoir jamais pu dompter. (1) Ce défaut seul pourroit nous expliquer les écarts auxquels il s'est laissé emporter dans ses di-

(1) *Tom.* 2, *pag.* 313.

vers écrits. Ils ont tous été traduits en françois et imprimés sous le titre de *la Fable des Abeilles*, ou *les Fripons devenus honnêtes gens*, en quatre volumes in-douze. Le premier titre leur convient parfaitement, parce que toutes les pièces qui composent ce recueil n'ont d'autre but que de développer, de soutenir et de prouver le système que l'auteur avoit présenté dans cette *Fable*, et dans les remarques dont elle étoit accompagnée.

Il suppose qu'une vaste ruche renfermoit une nombreuse société d'abeilles qui avoient les mœurs des sociétés humaines, avec leurs vices. Les médecins y étoient des charlatans, les prêtres des hypocrites. Les guerriers mutilés et infirmes y languissoient dans la misère. Les rois y étoient les dupes d'un ministère fourbe et intéressé. L'or faisoit pencher la balance de Thémis, et la sévérité ne s'exerçoit que sur ceux que le défaut de crédit ou de richesses livroit à la rigueur de ses arrêts. La mauvaise foi et la fraude régnoient dans le négoce. L'inconstance présidoit à la mode des parures, des ameublemens, des équipages, et à l'assaisonnement des mets. On remarquoit la même bizarrerie dans les lois. Une action étoit tour à tour légitime et criminelle. En un mot, chaque portion de cette

société étoit en proie au vice. Cependant la grande masse alloit à merveille, et formoit un état parfaitement bien ordonné. Recherchée pendant la paix, redoutée dans la guerre, estimée des étrangers, la nation renfermée dans cette ruche, devenoit l'arbitre des ruches voisines, et tenoit entr'elles la balance. Ses crimes faisoient sa grandeur; et la vertu, formée aux ruses par la politique, se trouvoit parfaitement d'accord avec le vice. Les stupides abeilles méconnurent leur bonheur. Les membres les plus fourbes de cette société gémissoient de l'iniquité des autres; ils invoquèrent la probité. Jupiter exauça leurs vœux, et délivra de la fraude cette ruche criailarde. Les mœurs se réformèrent, la vertu et la tempérance prirent la place du déréglement et du vice. La paix et l'abondance régnèrent partout. Les arts, ministres des plaisirs et du faste, désertèrent aussitôt. Attaquées par un grand nombre d'ennemis, elles triomphèrent, mais au prix de plusieurs milliers de leurs braves. Ce qui en resta se retira dans un creux d'arbre, réduit à la triste satisfaction que peut donner la vertu.

Dans les remarques, qui servent de commentaire à cette fable, l'auteur s'épuisoit en sophismes pour prouver qu'il n'y a point de

différence entre un fourbe industrieux et un honnête négociant ; qu'au nom près, ils sont aussi fripons l'un que l'autre. C'est une conséquence naturelle d'un système où il n'y a ni vice ni vertu, où tout se réduit à des termes que l'ambition fait habilement imaginer par les politiques, que le goût du plaisir fait sagement adopter par les hommes sensuels ; que le fanatisme de la vaine gloire fait follement révérer par les imaginations ardentes, etc. L'honneur, ajoute-t-il, consiste dans la bonne opinion que les autres ont de nous ; la pudeur n'est qu'un préjugé d'éducation ; la modestie que l'effet d'un sentiment factice ; l'amour maternel qu'une affaire de goût. Le pauvre, qui dérobe mille louis à un riche avare, rend à la nation, par la circulation qu'il leur donne, le même service qu'un archevêque qui légueroit pareille somme au public : l'avarice rend service à la société, non-seulement parce qu'elle amasse ce qui se dissiperoit sans ses réserves, mais encore parce que les jeunes gens, les enfans de famille, qui souffrent de la parcimonie de leurs parens, y trouvent des ressources pour fournir à leurs plaisirs. Enfin, il n'est point de profession honteuse, pas même celle des courtisanes, qui ne soit utile à l'é-

tat, en son genre. La conclusion générale de cette belle théorie est qu'il n'y a qu'un sot qui puisse s'occuper de rendre une société vertueuse, et qu'on ne sauroit vivre à son aise et prospérer, sans le secours des grands vices.

II. La *Fable des Abeilles*, y compris son commentaire, ne présentoit guère qu'une dissertation vague et purement philosophique sur le fondement des sociétés humaines, enveloppée dans un tissu de sophismes et de faits mal assortis. Lorsque l'ouvrage parut pour la première fois, en 1714, il fit beaucoup de bruit. On fut alarmé, non-seulement du paradoxe immoral sur lequel rouloit tout le système, mais bien plus encore des conséquences dangereuses qui s'en suivoient naturellement. L'auteur y attaquoit d'ailleurs tous les états; il y déchiroit surtout le clergé anglican sans aucun ménagement. Il prétendit que tout cela n'étoit qu'un simple amusement de sa part ; mais on ne fut pas la dupe de cette vaine apologie. Il chercha donc, dans une seconde édition publiée en 1723, à donner un plus grand développement à son système, en l'étayant de plusieurs autres pièces qui étoient destinées à lui servir d'apologie et de commentaires.

On l'avoit accusé de faire la satire de la vertu et l'apologie du vice. Il chercha, dans sa *Préface*, à prouver que son dessein avoit été uniquement de faire sentir combien sont vifs en eux-mêmes les *ingrédiens* qui composent le véritable mélange d'une société bien réglée; et cela dans la vue d'exalter le pouvoir étonnant de la politique, qui a su élever un si bel édifice sur les fondemens les plus caduques; de montrer qu'il est impossible de jouir des plaisirs les plus délicats de la vie chez une nation industrieuse, opulente et puissante, et d'y conserver en même temps temps l'innocence et les vertus de l'âge d'or; d'exposer l'extravagance de ceux qui souhaitent ardemment la prospérité de leur patrie; et déclament perpétuellement contre les vices inhérens à cet état de prospérité; de faire voir que les vices des particuliers, habilement ménagés, servent à la grandeur et au bonheur présent de la société; de sorte que si les hommes cessoient de s'y livrer, ils cesseroient, par là même, de pouvoir former des sociétés vastes, puissantes et polies, et dès-lors on ne verroit plus de ces peuples célèbres qui ont figuré sur le théâtre du monde. Toute cette théorie étoit appuyée par plu-

sieurs dissertations ajoutées à la nouvelle édition.

La première de ces pièces est intitulée : *Recherches sur l'origine de la vertu morale.* Il y remonte à l'origine des sociétés, place dans le monde à cette époque des philosophes rusés et politiques, qui, pour satisfaire leur ambition et s'assujétir les hommes encore sauvages, leur firent accroire qu'il étoit plus avantageux de dompter que de suivre ses appétits, de démentir ses inclinations naturelles que d'y succomber, et qui leur persuadèrent de préférer le bien d'autrui au leur propre. Ils inventèrent un équivalent imaginaire et universel, assorti à tous les cas, à toutes les situations particulières, qui ne coûtât rien à personne, et qui fût une récompense pour ceux qui le recevroient.

Cet équivalent est le puissant ressort de la flatterie, qu'ils firent agir pour tourner les hommes à leur gré. Ils vantèrent la supériorité de notre nature sur celle des animaux, prodiguèrent des éloges sans bornes à notre sagacité merveilleuse, à la vaste étendue de notre intelligence, à la raison dont nos âmes sont douées. Après s'être insinués dans l'esprit des sauvages, ils les formèrent aux no-

tions d'honneur et de honte, représentèrent l'un comme le souverain bien, et l'autre comme le plus grand des maux. Ils leur firent entendre combien des créatures élevées à ce haut point de grandeur, dérogent à la dignité de leur nature, en satisfaisant des appétits qui leur sont communs avec les plus vils animaux, en négligeant les attributs qui leur donnent la prééminence sur tous les êtres visibles. Ils leur persuadèrent que la gloire de vaincre ces penchans grossiers croissoit par la difficulté du succès. Ils couvrirent d'opprobre les esclaves de la volupté, qui, cédant sans résistance aux désirs les plus grossiers, faisoient servir leur raison à relever le goût de leurs plaisirs sensuels. Ils comblèrent d'éloges ceux qui, regardant le soin de perfectionner le cœur et l'esprit comme l'occupation la plus digne de l'homme, combattoient par principe leur penchans déréglés. C'est ainsi que les premiers élémens des devoirs moraux, tracés par d'adroits politiques, ont été dressés principalement afin que les ambitieux en tirassent un plus grand avantage, et pussent gouverner avec plus de sécurité.

Les uns, pour jouir du fruit du travail des autres, et satisfaire plus impunément leurs appétits grossiers; les autres, pour s'attirer,

par leur résistance continuelle à leurs mauvaises inclinations, l'admiration de la multitude, s'accordèrent avec les politiques, à appeler *vice* toute action propre à contenter ses appétits, dès qu'elle pourroit devenir fâcheuse à quelque membre de la société, et à donner le nom de *vertu* à toute action par laquelle, en faisant violence aux mouvemens de la nature, on essayeroit d'être utile aux autres, ou de dompter ses passions par le seul motif d'agir en honnête homme. De tout cela, l'auteur conclut, que les vertus morales sont les *politiques rejetons qu'a produits la flatterie par son mariage avec l'orgueil;* que les actions vertueuses, faites dans le silence, sans autre motif que l'amour de l'honnêteté et du bon, procurent à ceux qui les font le plaisir de contempler leur propre excellence; espèce d'orgueil encore plus raffiné que toutes les autres espèces, ce qui suffit pour les dédommager abondamment de leurs efforts. Le résultat de toute cette doctrine est que nos actions ne sont ni bonnes ni mauvaises de leur nature, puisque toutes n'ont d'autre motif que de satisfaire quelqu'un de nos penchans, ou quelqu'intérêt de notre amour-propre. Il est bon d'observer que le traducteur françois, craignant de trop effa-

roucher ses lecteurs par un système qui choque ouvertement toutes les notions de morale universellement reçues, a cherché dans le cours de sa traduction à adoucir les expressions, les idées même, et les maximes du texte original.

III. On retrouve les mêmes principes, les mêmes raisonnemens, le même ton dans les *Recherches* de Mandeville *sur la nature de la société*. Shaftesbury avoit soutenu que les hommes naturellement vertueux, peuvent pratiquer, sans peine et sans se faire violence, ce qui est juste et honnête ; que la vertu et le vice sont des réalités permanentes qui doivent être les mêmes dans tous les temps et dans tous les pays ; que toute personne qui a l'entendement sain, peut, en suivant le règles du bon sens, non-seulement découvrir le beau et l'honnête dans la morale comme dans les ouvrages de l'art et de la nature, mais encore se gouverner, par le moyen de la raison seule, avec la plus grande facilité. Nous nous sommes suffisamment étendus, dans le chapitre précédent, sur les avantages et sur les inconvéniens de ce système.

Mandeville n'y voit, sur tous les points, que l'effet de l'enthousiasme auquel Shaftesbury s'étoit laissé séduire par l'idée chimé-

rique qu'il avoit conçue de l'excellence de la vertu, et il prétend prouver, au contraire, que la bonté morale des choses n'a rien de réel en elle même, qu'elle dépend des lieux et des circonstances ; que le beau et l'honnête changent comme les modes et les coutumes ; que les conclusions qu'on tire de leur certitude et de leur réalité prétendues, semblables à leurs principes, ne signifient absolument rien ; que les notions qu'on se forme de la bonté naturelle de l'homme sont dangereuses ; que non-seulement ses bonnes et aimables qualités ne sont pas celles qui le rendent plus sociable que les autres animaux, mais bien plutôt ses mauvaises et pernicieuses qualités. Enfin, il ajoute que si l'homme eût persévéré dans sa primitive innocence, il est très-probable qu'il ne seroit jamais devenu une créature sociable, suivant l'idée que nous présente le mot de société. « A présent, dit-il, en finissant cette dissertation, je me flatte d'avoir démontré que ni les qualités qui forment les liaisons d'amitié, ni les affections naturelles de l'homme, ni les vertus réelles qu'il est capable d'acquérir par la raison, ni le renoncement à soi-même, ne sont point le fondement de la société. C'est ce que nous appelons *mal* dans le monde, soit *moral*, soit

physique, qui est le grand principe pour nous rendre des créatures sociables. C'est cela seul qui est la solide base, la vie et le soutien de tous les métiers, de tous les commerces, de toutes les occupations des hommes sans exception. C'est là que nous devons chercher la véritable origine de tous les arts et de toutes les sciences; en sorte que si le mal cessoit, la société seroit par-là même troublée, si même elle n'étoit pas renversée de fond en comble. »

Les preuves de ce paradoxe, qui sert de fondement à tout son système, le conduisent à dire, que l'horreur qu'excitent la polygamie, les mariages des frères avec les sœurs, d'un fils avec sa mère, n'est fondée que sur la mode et sur la coutume; que les raisons qu'allèguent un Chrétien, un Mahométan, un Païen, chacun en faveur de sa religion, sont également positives et péremptoires, etc., etc.

Il y a en Angleterre, dans chaque paroisse, des écoles de charité, établies et entretenues par des souscriptions volontaires. Les enfans des deux sexes, pauvres ou orphelins, y sont élevés suivant leur état. On leur fait l'instruction chrétienne, on leur donne des leçons de lecture, d'écriture et d'arithmétique; et lorsqu'ils ont atteint l'âge

où ils peuvent apprendre un métier, on les place chez un maître, à cet effet, d'après l'idée qu'on a conçue de leur goût et de leur aptitude. Ces établissemens ont sans doute leurs inconvéniens, comme tous les établissemens humains, mais sans doute aussi que les Anglois ont reconnu des avantages qui compensent de beaucoup ces inconvéniens, puisqu'ils y sont très-attachés, et que le nombre s'en multiplie tous les jours. Mandeville, dont la manie étoit de contrarier toutes les idées reçues, s'éleva fortement contre cette institution dans son *Essai sur les écoles de charité*. Il les représenta comme nuisibles à l'agriculture et aux manufactures, quoiqu'il soit certain qu'on n'y retient les enfans que jusqu'à ce qu'ils soient en état de se livrer aux travaux de la campagne, ou d'entrer dans un atelier, chez un maître, etc. Cette dissertation contient plusieurs bonnes idées; mais il y règne en général un ton de satire, non-seulement contre les écoles de charité, mais encore contre les colléges et les universités, contre les instituteurs et les membres du clergé, qui fit beaucoup d'ennemis à l'auteur. Il ne tarda pas d'en ressentir les effets.

IV. Les éditeurs de la *Fable des abeilles* disent que l'ouvrage n'est qu'une ironie, dont

le but est de tourner le vice en ridicule. Cette explication fit prendre le change à bien des gens, qui ne s'apperçurent pas, que si cela lui arrive quelquefois, il lui arrive encore plus souvent de faire tomber cette ironie sur la vertu et même sur la religion révélée. Aussi Mandeville eut beau multiplier ses apologies, son livre, vivement attaqué par divers auteurs, n'en fut pas moins dénoncé au banc du roi par les grands jurés de Middlesex, avec plusieurs autres écrits contraires à la religion, à la discipline et au bon ordre de l'état. Les griefs, qui lui paroissoient particuliers dans la dénonciation, sont de chercher, par d'injustes insinuations contre le clergé, à faire retomber sur la religion même le mépris qu'il semble ne vouloir verser que sur ses ministres, de décrier les universités, de calomnier toutes les institutions, où l'on élevoit la jeunesse dans les principes du christianisme, de représenter artificieusement la religion et la vertu comme préjudiciables à la société, de recommander le luxe, l'avarice, la vanité et les vices de toute espèce, comme utiles au gouvernement et nécessaires à la prospérité publique. C'est effectivement là l'idée qui résulte de la lecture de l'ouvrage.

Dans sa défense contre cette dénonciation,

il ne lui fut pas difficile de citer quelques endroits de ses écrits qui expriment une doctrine toute différente de celle qu'on lui reprochoit. Ces sortes de moyens sont ordinaires chez tous les faiseurs de systèmes, chez tous les hommes à paradoxes. Les contradictions ne leur coûtent rien. Il n'y a que la vérité, assise sur des bases inébranlables, qui ait le privilége d'être constante dans sa marche, d'offrir des conséquences qui, déduites d'un principe vrai en lui-même, ne servent qu'à le rendre lumineux. L'auteur sentoit bien lui-même le défaut de sa théorie, et tout ce qu'il dit pour s'excuser ne tendoit qu'à prouver qu'il avoit cherché à déguiser son but : car que signifie cette singulière raison, qu'il n'avoit écrit que pour les gens graves et sensés ? que si son livre contenoit quelque doctrine dangereuse, ce n'étoit point sa faute, parce qu'il n'avoit point cherché à la répandre dans le vulgaire ? Ici, il prétend que la morale en est également sévère et sublime, qu'il n'y a aucun système de morale aussi exact que le sien ; là, qu'en écrivant l'ouvrage, il s'est moins proposé de gagner l'approbation de ses lecteurs, que de s'amuser lui-même. Ses apologistes, voyant qu'il n'y avoit pas moyen d'en défendre la doctrine, se

sont attachés à cette dernière idée. Ils sont convenus que l'auteur ne parloit que par ironie, et que dans la plupart des endroits qui excitèrent tant de rumeur contre lui, il n'avoit point parlé sérieusement; que son unique but avoit été de s'égayer. (1)

Ces raisons, peu satisfaisantes par elles-mêmes, ne trouvèrent point les esprits disposés à s'en contenter. Alors il composa une défense plus étendue à toutes les objections qu'on avoit faites contre ses principes et contre les conséquences qu'on pouvoit en tirer; mais elle est restée dans son porte-feuille, pour des raisons dont il a jugé à propos de faire un mystère à ses lecteurs. Il y a suppléé par deux nouveaux volumes, destinés à éclaircir plusieurs points obscurs des deux premiers, et à en développer quelques autres, qu'il n'avoit fait qu'indiquer. C'est toujours le même fond de doctrine, prouvé par des sophismes, souvent plus frivoles qu'éblouissans, jetés sans ordre et sans liaison, noyés dans un fatras de verbiage, de détails puériles, de plaisanteries communes, de portraits mal assortis. Presque partout, il subs-

(1) Voyez l'*Avertissem. en tête de la trad. fr.*

titue au raisonnement une mordante satire, une invective amère, une maligne ironie, de fades allégories, de vaines déclamations, enfin tous les détours qu'une fausse rhétorique peut lui suggérer pour faire illusion à la multitude. Tous ces défauts furent fortement relevés par le savant Warburton. Cependant, comme ses assertions et les conséquences qui en découlent, tiennent au philosophisme, nous nous arrêterons à discuter celles qui nous paroissent les plus choquantes.

V. Tout le système de Mandeville se réduit en dernière analyse aux quatre points suivans : 1°. Que l'homme n'est point naturellement sociable; 2°. que les sociétés ne se sont formées et ne se soutiennent que par les vices et par des illusions ; 3°. que la distinction de la vertu et du vice est une affaire de pure convention, ouvrage de la politique des ambitieux, de la cupidité des hommes sensuels, de l'ivresse des imaginations fortes et possédées d'un fol amour pour une gloire chimérique ; 4°. que les sentimens de pudeur, de modestie, d'humanité, de compassion, et les actions qui en résultent n'ont rien qui mérite réellement le nom de vertu, parce qu'elles sont ordinairement viciées par le motif qui les anime.

« L'établissement des sociétés n'est point une affaire d'invention ou de système, dit un auteur judicieux dont nous empruntons ici les réflexions, (1) c'est la nature qui les a formées ; l'union de l'homme et de la femme en a été le premier principe, et les familles le premier modèle. On découvre dans l'Ancien-Testament la généalogie, la position, l'état de toutes les grandes nations. On trouve dans leur origine qu'elles étoient de simples familles ; on y apprend quel étoit leur premier père : on les y voit désignées par leur nom, et en augmenter la célébrité en augmentant sa race. On y voit de Jacob et de ses douze fils, éclore en quatre cents ans, une nation de six cents mille combattans. Homère et les historiens de l'ancienne Grèce, d'accord en cela avec les livres de Moïse, nous représentent les habitans de la terre comme des peuples formés par autant de familles différentes qu'il y a eu de différentes nations. »

L'homme naît sociable, c'est-à-dire avec un penchant naturel pour la société. Cette

(1) *Dissert. sur l'union de la religion et de la morale*, tirées des ouvrages de Warburton, par M. de Silhouette, *dissert.* 3.

vérité est fondée sur sa constitution morale, sur le sentiment le plus vif, le plus marqué, et le plus aisé à démêler du cœur humain. Hobbes, que Mandeville prend ici pour son guide, convient qu'il y auroit de la stupidité à nier que les hommes, par une nécessité que la nature leur impose, cherchent à se rapprocher les uns des autres. Il ne se trompe que par une inconséquence, en ce qu'il prétend que ce n'est point ici ce qui les lie, et qu'ils ne sont unis que par la crainte. Ce goût dominant se fait sentir avec plus de force dans l'attrait qui unit les deux sexes; le penchant qui les porte à multiplier leurs semblables n'est point borné, comme chez la plupart des animaux, à certains jours, à certaines saisons. Il n'y a point d'intervalle dans la vie où il ne puisse avoir lieu; dès lors, il n'y a point de temps où cet intérêt ne forme un nœud qui les réunisse.

Outre ce penchant grossier, il en règne encore un autre dans le cœur de l'homme et de la femme, plus délicat, plus imperceptible, mais très réel. C'est un goût de société, de cohabitation, totalement distingué du goût de multiplication, qui survit à ce dernier dans les âmes plus sensuelles, qui se trouve souvent dans les âmes vertueuses, liées, malgré la

diversité des sexes, par des sentimens où la passion n'eut jamais de part. L'intérêt de le satisfaire forme encore un nouveau lien, une nouvelle cause de rapprochement entre les deux sexes; quoique moins impétueux que le premier, son effet est plus durable. Il se répand uniformément sur tous les momens de la vie, fixe les liaisons, donne de la stabilité à l'union conjugale, remplit les vues de la Providence dans la sage dispensation de ses goûts divers. Il dispose prochainement le cœur du père aux soins que demande une mère, ou foible par complexion, ou plus foible encore par le fardeau qu'elle porte dans son sein, ou hors d'état de pourvoir à ses propres besoins et à ceux de l'enfant à qui elle vient de donner le jour. Une autre branche de ce goût naturel, c'est l'amour des parens pour les enfans, et qui les rend plus chers à mesure qu'ils sont plus formés et plus parfaits.

L'auteur de notre être qui a su, dans l'ordre naturel, rendre agréable à l'homme tout ce qui lui étoit nécessaire, et nous conduire par le sentiment où les réflexions seules ne nous auroient jamais fait parvenir, a répandu dans nos cœurs un goût général pour le commerce de nos semblables, qui en fait chérir

jusqu'aux embarras. Nous trouvons dans le plaisir de les voir, de nous entretenir avec eux, de leur communiquer nos idées, de nous instruire des leurs, des délices qui changent pour nous la solitude en supplice, et qui, dans les momens où l'instinct le domine, font soupirer le solitaire dans la cellule la plus riante, après la condition d'un laboureur indigent, livré aux sueurs et aux fatigues, mais à portée de goûter à son gré, dans le commerce des autres mortels, des douceurs plus piquantes que ne le sont les commodités de la vie.

Que dire de ce don de la parole, de cet art de manifester nos sentimens et nos pensées, art que la nature nous apprend et qu'elle dicte partout aux hommes; de ce goût d'imitation qui nous porte machinalement à nous copier en tout les uns les autres; de cette flexibilité d'esprit qui nous rend tous plus ou moins susceptibles des impressions que veulent nous donner ceux avec qui nous vivons; de ce fond de complaisance qui fait que nous flattons leurs inclinations dans les occasions même où elles blessent les nôtres; de cette envie de leur plaire, de nous attirer leur estime, leur approbation, etc.? Toutes ces dispositions, profondément gravées dans tous les

cœurs, ne caractérisent-elles pas des êtres essentiellement sociables, non par système, mais par instinct?

Le sentiment du besoin ne se fait que trop sentir au milieu même des secours sans nombre que la société fournit à l'homme. Combien ce besoin ne croîtroit-il pas dans l'état de solitude? Or les besoins nécessaires sont le premier objet de nos attentions et de nos soins. Combien l'envie d'y pourvoir ne nous porte-t-elle pas à l'état de société? Aussi, à quelque antiquité que l'on remonte, on remarque que les penchans naturels de l'homme ont toujours été les mêmes. Les deux sexes ont toujours cherché à se réunir: des hommes, des femmes, des enfans, ont toujours habité ensemble, ont toujours formé des familles plus ou moins étendues, ont senti, en se multipliant, l'avantage qu'il y avoit pour eux d'être plusieurs; sinon sous le même toit, du moins assez près les uns des autres pour se soulager, se servir, s'entr'aider, se secourir dans leurs divers besoins, pourvoir à leur subsistance commune, se garantir des injures de l'air, de la rigueur des saisons, de la fureur des bêtes féroces, des insultes de leurs semblables. Il y a donc eu en tout temps des sociétés plus ou moins par-

faites, plus ou moins nombreuses. C'est l'état où l'on a trouvé les peuples même les plus stupides, les plus errans. Ainsi, dans toute supposition imaginable, par un pur effet des dispositions naturelles, antécédemment à toutes vues d'ambition et d'orgueil, à tous les raffinemens de la politique, les sociétés humaines ont été établies : elles ne sont donc point l'ouvrage de combinaisons inspirées par toutes ces dispositions vicieuses.

VI. Mandeville suppose que les politiques, dont les ruses ont formé les premières sociétés, étudièrent les hommes, démêlèrent leur foible pour les éloges, discernèrent le caractère de ceux que la vanité préparoit à sacrifier à un frivole encens leurs intérêts les plus chers, les distinguèrent de ceux que les appétits sensuels attachoient à des intérêts plus grossiers ; que, sur ces principes, ils bâtirent le système qui asservit les uns et les autres. Mais il falloit pour cela que les sociétés fussent déjà formées ; car ce n'est qu'au centre d'une société déjà établie et nombreuse que l'esprit se façonne, se prépare à de pareilles découvertes. Ce n'est que par la fréquentation paisible et continuelle d'une multitude au milieu de laquelle on vit, on habite, qu'on démêle au juste la diversité de leurs

goûts, de leurs penchans ; qu'on se met à portée de combiner le résultat ultérieur de leurs divers effets, de prendre des moyens efficaces pour parvenir à son but, malgré cette foule d'obstacles qu'y opposent les passions et les intérêts des hommes. L'auteur suppose donc déjà fait ce qu'il donne à faire à ses politiques.

Il ne peut y avoir de société sans la confiance réciproque des membres qui la composent. La Providence y a pourvu, en nous faisant machinalement crédules, en nous assujétissant à recevoir par ce moyen les premières notions que nous nous formons des objets divers de nos connoissances. Cet instinct de crédulité prouve nécessairement dans nous des instincts d'équité, de fidélité, de sincérité. Notre crédulité s'affoibliroit insensiblement, s'évanouiroit presqu'entièrement, la confiance s'éteindroit, la société se dissoudroit, si nous ne sentions au-dedans de nous le germe de ces vertus dans un degré propre à nous garantir qu'elles subsistent également dans le cœur de nos semblables, et même si elles ne se manifestoient dans le gros de leur conduite. Ainsi, point de société entre les hommes, sans la présomption préliminaire qu'ils trouveront chez ceux à qui ils s'asso-

cient, de l'humanité dans les procédés, de la sincérité dans les discours, de la fidélité dans les engagemens, de la commisération pour les malheureux, des secours dans les besoins.

Afin de mieux faire sentir la fausseté du paradoxe de Mandeville, nous observerons que quiconque rentre en soi-même, doit reconnoître que les vertus morales ont pour principe la loi naturelle, le tribunal de la conscience, et un penchant aussi fort vers le bonheur, que l'aversion pour le malheur est extrême. Tout cela est indépendant de la volonté; la loi naturelle, gravée dans le cœur de tous les hommes, étend son empire dans tout l'univers; elle commande à l'ignorant comme au savant: aussi n'est-il personne qui ne soit convaincu par le sentiment intérieur, que les vertus morales ne sont que des conséquences du premier développement de notre faculté de sentir et de diriger. La conscience est un tribunal auquel il est aussi impossible de se soustraire, que de s'empêcher de reconnoître, à plusieurs égards, la loi naturelle. Si nous sommes tentés de faire une action mauvaise, sa voix nous avertit que cette action est contraire à la loi; si nous sommes dociles à cette voix intérieure, nous en res-

sentons une joie sensible ; si nous y sommes sourds, elle dépose contre nous, sans que nous puissions la récuser, et elle prononce un jugement inexorable, qu'elle fait exécuter par le ministère des remords. Pour rendre l'homme sensible à la voix de sa conscience, il a reçu de la divine sagesse une pente invincible vers le bonheur, et une aversion insurmontable pour le malheur. De là naît en lui cet amour de soi, qui lui est aussi naturel que son existence même, et qui l'excite à pratiquer la vertu, comme étant l'unique moyen de se rendre heureux. Il est vrai que les passions jettent souvent dans des illusions funestes sur la nature du véritable bonheur ; mais elles ne produisent pas toujours cet effet, il y a un grand nombre de personnes en qui cet amour de soi résiste aux impressions du vice, et fait rechercher les douceurs bien plus satisfaisantes de la vertu. Sans doute qu'il y a aussi des hommes assez pervers pour faire de bonnes actions par de mauvais principes ; mais il seroit injuste d'en inférer que toutes les actions vertueuses tirent leur origine de quelques principes vicieux. Nous ne craindrons pas même de dire qu'il n'y a point de cœur dont la vertu soit tellement bonne, qu'elle ne rentre quelquefois dans ses droits.

Ainsi, quoique le vice soit répandu dans toutes les conditions, il ne s'en suit nullement que le plus grand nombre des hommes soit habituellement vicieux, qu'il se commette un plus grand nombre d'actions vicieuses, que d'actions par leur nature vertueuses.

Ce n'est qu'en confondant perpétuellement l'amour de soi, qui est un don du créateur, avec l'amour-propre, qui en est la dégradation, que Mandeville suppose que tout ce qui procède d'une satisfaction intérieure, est par là même vicieux. Est-ce donc une action vicieuse de pourvoir par des voies légitimes à ses divers besoins, d'être officieux, complaisant, bienfaisant à l'égard des autres, dans la vue précisément de gagner leur amitié, de se ménager de leur part dans l'occasion de justes et d'utiles retours, ou de se mettre à l'abri de quelques malheurs? Quand on examine si les actions sont utiles ou nuisibles à la société, il faut faire abstraction des dispositions intérieures avec lesquelles les unes et les autres sont produites. Il faut les considérer selon ce qu'elles sont en elles-mêmes et par leur nature, et sous ce point de vue, regarder comme vertueuses celles dont la substance est conforme aux différentes règles de nos devoirs, comme vicieuses celles qui s'en

éloignent. C'est sous ce rapport seul que les actions vertueuses sont le soutien de la société. Les actions vicieuses, au contraire, tendent directemeut et par leur nature, à la destruction de la société : loin d'en être le soutien et le premier ressort, elles en sont la ruine.

VII. Sans doute qu'il est d'une bonne politique, dans l'impossibilité où l'on est de réduire la multitude aux règles de la vertu, de tirer parti des vices pour l'intérêt public. C'est dans ce sens qu'on peut dire qu'ils sont en quelque sorte utiles à la société, parce que leurs effets sagement combinés peuvent servir de remède aux maux dont ils sont par eux-mêmes la source. C'est ainsi que plusieurs poisons, mêlés en juste proportion avec des remèdes salutaires, composent un antidote efficace. Mais ce n'est pas de cette manière que Mandeville l'entend.

Quand on le presse sur le fond de sa doctrine, il dit que son but est seulement de montrer que les vices des particuliers, ménagés avec dextérité par d'habiles politiques, peuvent tourner à l'avantage du public, proposition que personne ne lui conteste ; mais il est évident, par tout l'ensemble de son ouvrage, que sa théorie, telle qu'il la déve-

loppe, tend à encourager le vice par l'énumération des prétendus avantages qui en reviennent, et à décrier la vertu, en insinuant qu'elle surprend nos éloges, parce que nous ne savons pas en démasquer les vrais motifs qui ne nous y laisseroient appercevoir que de l'hypocrisie : aussi, pendant qu'il peint le vice de couleurs séduisantes, il donne à la vertu une teinte d'artifice qui la rend repoussante. Tout son livre n'a-t-il pas pour objet de prouver qu'il est impossible de rendre une nation peuplée, riche et florissante, de la soutenir dans cet état de prospérité, si l'on en bannit le mal moral (1)? Ne dit-il pas formellement que le bien sort du mal comme les poulets sortent des œufs? (2) Voyez comme il cherche à diminuer l'horreur que la nature inspire pour l'infanticide, en insinuant que c'est moins par cruauté que par modestie qu'une mère peut se résoudre à faire périr le fruit de son amour illégitime. (3) Mais ne pourroit-on pas dire, en raisonnant sur le même principe, que ce n'est point par cruau-

---

(1) *Recherches sur la nature de la société.*

(2) *Fable des abeilles*, *rem. G.*

(3) *Tom.* 1, *pag.* 58.

té qu'un voleur assassine ceux qu'il dépouille, mais par délicatesse d'honneur, de crainte que ses vols ne soient découverts. La modestie est une vertu douce qui doit servir de préservatif contre le libertinage, source du crime atroce dont il s'agit, et jamais d'excuse à une telle barbarie. Voyez-le encore dégrader l'affection que la nature inspire aux pères et mères pour leurs enfans. (1) Bayle avoit comparé le rapport des premiers avec les derniers, à celui de la vermine qui s'engendre dans les corps : Mandeville dit qu'un père n'est l'auteur de ses enfans que comme de tout ce qui sort de son corps, et que le droit qu'il acquiert sur eux par l'éducation, ne diffère en rien de ceux qu'on acquiert sur des cérisiers auxquels on donne la culture, parce qu'ils doivent leur naissance à quelques noyaux qu'on n'a pu digérer. (2)

Ces paradoxes, qui ont préparé la voie à ceux des Toussaint, des Helvétius et de tant d'autres sur le même sujet, ne tendent à rien moins qu'à détruire chez les hommes les sentimens les plus doux, qu'à sapper la société par son fondement. Mais cette tendresse qui

(1) *Tom.* 3, *pag.* 32. (2) *Tom.* 4, *pag.* 50.

est si propre à adoucir les sollicitudes et les peines attachées à l'éducation des enfans, et que Mandeville attribue lui-même à la nature, d'où peut-elle venir aux pères et mères, si ce n'est en effet de l'auteur même de la nature? Aussi l'affection paternelle se perpétue-t-elle dans les hommes par l'usage de la raison, qui fait connoître aux pères et aux mères que leurs devoirs envers leurs enfans ne se bornent pas aux soins de la vie animale, comme dans les brutes; mais que, doués d'un principe intelligent, ils doivent s'étendre sur leur esprit et sur leur cœur, pour cultiver le premier par la connoissance de l'Etre-Suprême, et former le second selon les lois qu'il a lui-même établies. C'est cependant, après avoir osé énoncer les assertions immorales, dans lesquelles l'a entraîné sa théorie, que l'auteur ne craint pas de nous dire que son système de morale et de religion est plus sévère et plus sublime qu'aucun autre système. (1) Il n'y avoit pas néanmoins grande confiance sous le rapport de la religion; car, craignant de le trouver en contradiction avec la morale de l'Evangile, il prie ses lecteurs d'être bien persuadés qu'il ne parle point à des Chrétiens. (2) Com-

(1) *Défense de la fable des Abeilles.*

(2) *Tom.* 1, *pag.* 28.

me s'il ne s'étoit pas proposé de s'exercer sur les mœurs et la religion de la société au milieu de laquelle il vivoit, toute composée de Chrétiens.

Pour bien saisir l'esprit de ce système, en démêler le véritable but, et l'apprécier à sa juste valeur, il faut observer, avec le profond moraliste cité au commencement de cet article, que la restriction que Mandeville met dans ses preuves, dément la généralité de ses propositions; et c'est au moyen de cet artifice qu'il en imposa d'abord à plusieurs de ses lecteurs. Il établit, en termes généraux, que les vices des particuliers sont un bien public; et, lorsqu'il en vient au détail, ce n'est plus le vice en général, mais seulement le vice dans une certaine mesure, et poussé à un certain degré qui produit cet effet. Il soutient que la malignité de la nature du vice n'est pas le fondement de l'obligation où l'on est de s'en abstenir dans la société, ni le fondement des punitions que le magistrat inflige à ceux qui s'en rendent coupables, mais que tout cela n'est fondé que sur la malignité des excès du vice. Il n'en faut pas davantage pour détruire tout son système, dont le but est d'établir que le vice est *absolument* nécessaire pour rendre une société riche, puissante et florissante.

En effet, tout ce qui est absolument nécessaire au bien être de quoi que ce soit, l'est par ses qualités essentielles, et cela n'est absolument nécessaire que parce que rien ne peut y suppléer; et rien ne peut y suppléer, parce que rien n'a les mêmes propriétés essentielles. Si cela n'étoit utile que par des propriétés accidentelles, comme ces propriétés peuvent être également communes à plusieurs choses, l'une pourroit suppléer à l'autre, et par conséquent il n'y en auroit aucune en particulier qui fût absolument nécessaire. Or, il y a cette différence entre la nature des propriétés essentielles et celle des propriétés accidentelles, que les premières ne peuvent jamais être préjudiciables par leurs excès, et que les autres peuvent l'être. Une propriété essentielle n'est jamais une propriété excessive; car l'utilité des propriétés essentielles est toujours proportionnée à leurs degrés, en sorte que, dans un plus haut degré, elles se trouvent plus utiles que dans un moindre degré. Au contraire, les propriétés accidentelles, pouvant être excessives, ne sont utiles que jusqu'à un certain degré, et peuvent devenir préjudiciables lorsqu'elles sont portées à un degré plus haut. C'est ce que Mandeville reconnoît lui-même à l'égard

des effets du vice; d'où l'on peut conclure contre lui que le vice, n'étant utile que par accident, n'est point nécessaire.

Il paroît donc qu'une grande société peut établir et conserver sa puissance sans le vice, quoique le vice y contribue souvent par certaines circonstances accidentelles, auxquelles on peut suppléer par quelque chose qui ne sera pas vice, et qui sera cependant accompagné des mêmes circonstances. Par exemple, la consommation des productions de la nature et de l'art est propre à faire fleurir un état. Or cette consommation peut être procurée par des actions qui ne seront pas naturellement vicieuses. D'où il suit qu'un état peut devenir florissant sans le secours du vice. Enfin, de quelques formes que Mandeville s'enveloppe, il sera toujours certain, quoi qu'il en dise, que les vertus pourroient procurer les mêmes avantages, et de plus grands encore, sans le mélange des maux que les vices entraînent inévitablement après eux, et qu'en supposant que les vices produisissent les grands avantages que l'on prétend, ils ne cesseroient pas pour cela d'être des vices réels, quelques avantages qu'en puisse retirer la société, dans certaines circonstances. Ce dernier principe n'est contesté de personne, et le premier est

justifié par l'expérience qui nous apprend que les sociétés prospèrent ou se précipitent vers leur ruine, en proportion de ce que les vertus y dominent, ou que les vices s'y multiplient.

VIII. Pour donner un air de vraisemblance à son paradoxe, l'auteur a fixé son champ de bataille sur le *luxe*, terme assez équivoque dans l'application qu'on en fait aux actions des particuliers. Ce n'est même que depuis ses écrits que l'on a discuté philosophiquement et politiquement la nature du luxe, pour en prouver ou en combattre l'utilité. Il reconnoît que le luxe est un vice, et il prétend que ce vice est nécessaire à la conservation et à la prospérité des états. Pour embrouiller toute cette question, dit Warburton, il s'efforce de renverser les principes qui servent à éclaircir et à déterminer l'idée du luxe; il tourne en ridicule la différence essentielle des choses, et les notions éternelles du juste et de l'injuste, soutenant que la vertu, qui se déduit de ces principes, n'est que le produit de l'artifice et de l'orgueil. Et comme il leur avoit ôté leur interprète le plus naturel, qui est la droite raison, il lui est aisé de trouver dans ses préceptes toutes les absurdités qu'il lui plaît, et de faire voir que

ces absurdités ont été soutenues par diverses sectes superstitieuses et fanatiques qui, méprisant les principes de la raison comme des rudimens foibles et stériles, n'ont regardé nos desirs les plus naturels que comme le malheureux apanage du vieil homme avec toutes ses convoitises.

Après avoir gagné cet avantage sur le christianisme, il en empoisonne tous les préceptes, en nous donnant pour véritable évangile les commentaires bizarres des faux ascétiques, qui condamnent comme abus tout usage des biens de la Providence, porté au-delà du simple et absolu nécessaire. Par cette fausse représentation de la morale évangélique, il préoccupe ses sectateurs en faveur du vice, et il leur donne des préjugés désavantageux au christianisme, qu'on suppose condamner, comme vice, une jouissance innocente de tous les agrémens de la vie.

Si nous voulions entrer dans la partie politique de cette question, il ne seroit peut-être pas difficile de prouver que le peuple, employé à défricher les terres incultes, seroit bien plus utile à l'état qu'à travailler pour le luxe des grands; qu'il seroit bien plus vertueux, s'il étoit moins attiré dans les villes, où il contracte tous les vices de ceux dont

son industrie entretient le luxe; que dans tous les temps le luxe a été une des causes qui ont le plus contribué à la décadence des empires les plus puissans, en ce qu'il amollit insensiblement le courage et énerve la vertu. Les Hollandois, dans l'époque de leur plus grande prospérité, ignoroient absolument toutes les jouissances du luxe auquel on attribue des effets si merveilleux. Ils surent réunir des richesses immenses avec une très-grande frugalité, se rendre puissans sur mer, entretenir un vaste commerce, et conserver une admirable simplicité. (1).

Au surplus, il est très-important de ne pas confondre le luxe avec la magnificence qui sied aux monarques, aux princes et aux grands. La différence de l'un à l'autre est la même qu'entre la prodigalité et la libéralité, entre une sage économie et une sordide avarice. Ce qu'il y a de vicieux dans le luxe ne doit point être imputé à la magnificence bien réglée. Toutes les productions de la terre, ayant été faites par le sage auteur de la nature pour l'agrément et l'utilité de l'homme,

---

(1) Voyez les *Considérations* du chevalier Temple, sur la Hollande.

et pour exercer sa raison, il en peut faire usage. Les abus de l'ivrognerie ne doivent point priver de l'usage du vin.

IX. Nous avons eu plusieurs fois occasion dans cette histoire de traiter de la distinction essentielle du bien et du mal, de la vertu et du vice, du juste et de l'injuste. Parce que, comme les philosophes ont singulièrement varié leurs attaques contre ce principe fondamental de la morale, nous nous sommes vus obligés d'en varier aussi la défense. Nous y insisterons encore afin de dissiper les argumens particuliers qu'emploie Mandeville pour établir que cette distinction n'est qu'une affaire de pure convention. On doit d'abord se rappeler que les idées de vertu et de vice, de bien et de mal moral sont en nous l'ouvrage d'une Providence qui prépare notre esprit à se les former nécessairement à l'aspect des objets propres à les faire éclore ; qu'elles naissent en quelque sorte avec l'homme ; que leur origine est aussi ancienne que le monde ; qu'il existe une loi naturelle gravée dans tous les cœurs, une règle de discernement du bien et du mal, commune à toutes les nations, et sur lesquelles elles seront jugées. Tous ces principes ont été suffisamment démontrés dans les chapitres précédens Il ne s'agit plus

que de répondre aux objections particulières de notre philosophe.

Il prétend que les politiques, cherchant à former des sociétés pour les asservir, dressèrent leur plan sur le penchant qu'avoient naturellement les hommes pour les louanges, et sur l'horreur qu'ils avoient pour le blâme. Il falloit donc qu'avant les manœuvres de ces politiques, la nature eût appris aux hommes ce que c'est que la louange et le blâme; qu'elle leur eût dicté des règles pour louer et pour blâmer; il se trouvoit, par conséquent, antécédemment à toutes les institutions positives, même dans les principes de l'auteur, une distinction réelle des vices et des vertus, telle à peu près que nous la reconnoissons maintenant, distinction qui non-seulement ne tire point son origine des conventions humaines, mais sur laquelle elles sont toutes fondées, et qu'elles présupposent dans toutes leurs dispositions.

Mandeville reconnoît un Dieu créateur et conservateur, dont la providence maintient l'ordre que sa sagesse a établi, ordre assorti à la nature des êtres que sa puissance a formés. On doit conclure de là, 1°. qu'il y a essentiellement un ordre établi de Dieu pour les êtres intelligens et libres, fondé sur leur

nature même, ordre qu'un Dieu juste et sage ne peut s'empêcher d'établir pour eux, en leur donnant une nature qui l'exige; 2°. qu'il existe essentiellement un ordre d'actions bonnes et vertueuses, mauvaises et vicieuses, formé pour eux, parce qu'une créature intelligente et libre, obligée de faire certaines choses et d'en éviter d'autres, fait nécessairement, ou une bonne action en se conformant à ces règles, ou une mauvaise action en les violant; 3°. qu'il y a, par la nature même des choses, indépendamment de toute intention, une distinction réelle établie pour l'homme entre le vice et la vertu; 4°. que l'homme, dès le commencement, a été instruit de cette distinction, de leur convenance ou disconvenance avec sa nature, et avec les devoirs qui en résultoient pour lui, parce que Dieu n'a pu, sans déroger à sa justice et à sa sagesse, se dispenser de ménager à sa créature intelligente et libre un moyen simple et facile de connoître au moins les principes généraux et fondamentaux des devoirs que sa nature lui prescrivoit, et dont Dieu, auteur de cette nature, et par conséquent des obligations qu'elle entraîne, devoit exiger de lui l'observation. Il suit de tout cela qu'antécédemment à toute institution humaine, il y

a eu, non-seulement en soi, dans un sens abstrait, mais dans l'esprit même et dans les connoissances des hommes, une distinction réelle d'actions convenables et non convenables pour eux, d'actions bonnes et mauvaises, de vices et de vertus, et par conséquent d'actions louables et d'actions blâmables, avant comme après l'établissement de la politique, des lois et des arts. C'est donc méconnoître la constitution de la nature humaine, et contredire tout ce que l'histoire et l'expérience nous apprennent sur les lois qui ont présidé à l'établissement et à la conservation des sociétés, que de nous donner cette distinction pour une institution politique. (1)

X. Mandeville agite plusieurs autres questions de morale, dans lesquelles nous ne le suivrons pas. Il a voulu, par exemple, justifier les passions aussi bien que le luxe. L'un est effectivement inséparable de l'autre; mais, comme il n'est jamais permis d'être vain, orgueilleux, sensuel, vindicatif, avare, etc., toutes les apologies que l'on peut faire des passions, ne sauroient être que des sophis-

(1) Voyez ci-dessus, *tom.* 1, *ch.* 4, § 6.

mes, ou des jeux d'esprit. En faisant même abstraction de ce que les passions ont de condamnable en elles-mêmes, et à n'en juger que par leurs suites, elles causeroient encore plus de mal que de bien, tandis que les vertus qui leur sont opposées, produiroient plus d'avantages que ces passions.

Il exagère démésurément les avantages que la société retire des fausses idées qu'on se fait du point d'honneur, source de tant de querelles et de meurtres. Il semble, à l'entendre raisonner là-dessus, que ce soit le seul moyen pour entretenir le courage; comme si l'on ignoroit que jamais nation ne fût plus courageuse que ne l'ont été les Grecs et les Romains, chez lesquels le duel fut absolument inconnu. Cet exemple seul répond à tous les sophismes que l'on fait en faveur des combats singuliers, et il suffit pour prouver que de bons principes d'éducation, supérieurs à nos fausses idées sur le point d'honneur, peuvent inspirer à un peuple de grands sentimens de courage.

L'auteur soutient que ce sont les personnes les plus savantes et les plus polies qui ont constamment le moins de religion. Il est bien vrai que les savans, que la science énorgueillit, ont en effet moins de religion

que le peuple ; mais les vrais savans connoissent mieux que le peuple les caractères de la divinité, tels qu'ils se manifestent dans le spectacle de la nature et dans les monumens de la révélation. Instruits par l'étude de l'histoire de la manière dont se sont établies les différentes religions et dont elles se sont soutenues, ils ne peuvent s'empêcher de donner à cet égard la préférence à la religion chrétienne. Ils ont des connoissances plus positives, plus étendues sur la mission de Jésus-Christ et de ses apôtres, sur sa divinité et celle de sa religion, sur la vérité de ses miracles et l'accomplissement des prophéties, sur la pureté de sa morale, la sublimité de ses préceptes et la sagesse de ses conseils. Ils comprennent mieux que le peuple, que Dieu étant l'auteur de la religion révélée comme de la raison humaine, il ne sauroit y avoir rien dans l'une de contraire à l'autre. Ils savent beaucoup mieux distinguer ce qui blesse la saine raison d'avec ce qui la surpasse, les vérités qui doivent être démontrées par les règles mathématiques d'avec celles qui ne peuvent être prouvées que par le sentiment.

C'est ainsi, qu'également éloignés de l'incrédulité et de la superstition, ils reconnoissent que les vérités adorables qui nous sont

proposées dans la révélation, n'étant pas susceptibles de démonstrations mathématiques, on doit se contenter des preuves morales qui en établissent la certitude. Leur raison, cultivée par une science modeste, les conduit à la persuasion de la Sainte Ecriture, leur fait sentir le besoin d'une autorité divine, qui fixe toutes les incertitudes de l'esprit sur les matières de croyance, leur fait concevoir que la foi, cette vertu fondamentale du christianisme, n'auroit pas lieu, si les sublimes vérités qui en sont l'objet pouvoient se démontrer mathématiquement. Enfin, ils se gardent bien de faire cause commune avec ces gens qui, sous prétexte d'extirper les préjugés, déracinent la vertu, la probité, la religion.

XI. Nous terminerons tout ce qui regarde ce philosophe, par l'examen de l'explication qu'il donne de la constance des martyrs et du motif qui les a soutenus au milieu des plus affreux tourmens. Cette explication tend évidemment à leur ôter tout leur mérite, et à détruire absolument cette preuve sensible de la vérité du christianisme. Il suppose que l'homme, une fois énivré des fumées de la vanité, et épris de l'idée chimérique dont la postérité comblera sa mémoire, peut affron-

ter, rechercher même la mort, s'il se persuade qu'elle contribuera à mettre le dernier sceau à sa gloire « Non, dit-il, il n'est point d'acte de renoncement à soi-même qu'on ne puisse attendre d'un homme de vanité, qui a, outre cela, une bonne constitution. Il peut toujours sacrifier une passion très-violente à une autre, pourvu seulement que celle-ci soit plus forte que la première. Aussi, ne puis-je m'empêcher d'être étonné de la simplicité de quelques bonnes gens, qui s'imaginent que cette allégresse, cette constance que les saints hommes ont fait paroître au milieu des plus rudes persécutions, soit au-dessus de toutes les forces humaines; et qui, de ce faux principe, concluent que les saints martyrs ont été soutenus par une puissance supérieure. » Tel est le principe par lequel l'auteur se propose de prouver que l'enthousiasme et un fanatisme naturel ont pu soutenir les martyrs, et leur donner la constance et les forces qui nous les font admirer. Il justifie ce principe par l'exemple de quelques athées qui sont, dit-il, morts avec joie au milieu des tourmens, pour confirmer l'opinion où ils étoient qu'il n'y a ni Dieu ni religion. (1)

(1) *Fable des Abeilles, tom. 1, p. 528, etc.*

Opposons d'abord à ce philosophe le suffrage d'un auteur qui ne sauroit être suspect en cette manière, puisqu'il a fourni aux incrédules plusieurs argumens propres à infirmer cette preuve de la religion chrétienne. C'est de Dodwel dont nous voulons parler. Dans une de ses dissertations où il recherche quelles furent les causes du courage des martyrs, il s'exprime en ces termes : « On pourroit trouver quelques personnages, quelques philosophes, peut-être même quelque nation particulière, à qui l'amour de la gloire a fait mettre en honneur le mépris de la mort et des douleurs; mais on ne peut rien citer qui approche de ce qu'on a vu dans les chrétiens. Un peuple ramassé de tous les états, de tous les âges, de tous les sexes, de tous les pays du monde, sans aucune liaison de parenté ni de patrie, uni seulement par sa croyance et par son dévoûment à son fondateur, sans être retenu par la crainte des magistrats, et néanmoins plus soumis par conscience aux lois qu'on ne sauroit jamais l'être par l'autorité la plus despotique, si rempli de respect et de déférence pour ses maîtres, qu'il embrasse une vie dure et austère, qu'il n'a aucun égard pour les mépris ni pour les louanges du reste des hommes, qu'aucune espèce

de menaces ni de supplices ne peut lui faire violer ses engagemens : voilà ce qu'a été la société des chrétiens des premiers siécles, voilà ce qui surpasse toutes les forces de la philosophie et de l'éducation. » (1)

Qu'on parcoure en effet l'histoire de ces généreux athlètes. Quoi de plus affreux et de mieux attesté que leur courage et leur invincible patience au mileu des tourmens et des supplices ! Ils n'ouvroient la bouche que pour rendre à Dieu des actions de grâces de ce qu'il les avoit jugés dignes de souffrir pour la gloire de son nom. La paix dont ils jouissoient au fond de leur âme, répandoit la sérénité sur leur frout. Les tyrans, avec tous leurs supplices, ne pouvoient leur enlever la joie intérieure et les consolations dont Dieu les combloit. C'étoient des personnes de tout âge, de tout sexe et de toute condition qui se disputoient à qui donneroit des exemples plus éclatans de cette patience admirable. Le sexe même le plus foible ne l'étoit plus, dès qu'il s'agissoit de confesser la religion et d'en soutenir les intérêts. Des femmes, des filles nourries, élevées dans la dé-

(1) *Dissert.* 12, *in Cypr.*

licatesse, exposoient leurs corps aux bourreaux. Partout on trouvoit le même courage. Ce qui n'est que manie, qu'enthousiasme, que fanatisme, règne un temps et se dissipe bientôt. Mais, pendant trois cents ans que le christianisme gémit sous l'oppression, la même constance se soutint sans altération. Ces spectacles de barbarie et de cruauté de la part des tyrans, de patience et de courage de la part des martyrs, ne cessèrent de se renouveler : et lorsqu'au bout de ce long période, les ennemis des chrétiens eurent épuisé toutes leurs fureurs, qu'ils crurent avoir noyé le christianisme dans le sang de ses prosélytes, ils trouvèrent qu'ils n'avoient fait qu'en augmenter le nombre.

Les martyrs ne peuvent être considérés comme une secte particulière, préparée et endurcie dès son enfance, et par leur éducation, à endurer de pareils tourmens, comme le sont certaines sectes de philosophes indiens. Répandus sur toute la face de la terre, sans aucune communication entr'eux, les uns n'avoient reçu qu'une éducation ordinaire, les autres avoient été élevés délicatement, et le très-grand nombre dans des principes opposés à ceux du christianisme. On sait d'ailleurs qu'une éducation même chrétienne ne

guérit pas toujours des foiblesses de l'humanité. La chute de tant de fidèles, durant les persécutions, ne prouve que trop, qu'ainsi que le commun des hommes, ils appréhendent la perte de leurs biens, les supplices et la mort, et que ceux qui avoient la force de résister à tant d'épreuves n'en étoient redevables qu'au secours du ciel.

L'amour de la vie peut être suspendu, il peut même être assoupi pour quelques instans par une violente passion. Quand on peut produire cet effet dans les soldats, on leur fait faire des prodiges de valeur ; on leur inspire l'audace qui leur fait affronter les dangers, et le mépris de la mort, ou plutôt on les empêche de la voir, et de s'arrêter à son idée. Mais les horreurs n'en furent point cachées aux martyrs ; on leur en fit savourer toutes les amertumes. Tout fut mis en œuvre pour les intimider, pour abattre leur courage, pour épuiser leur patience. On les conduisit graduellement au terme de leurs supplices à travers des souffrances inouies par leur durée et par leur excès. On s'étudioit à prolonger leur agonie, afin de la rendre plus hideuse et plus douloureuse. Ainsi, rien de tout ce que l'enfer peut inventer pour déconcerter tous les efforts, toutes les ressources

de la nature humaine, afin de les faire succomber, fut employé contre les intrépides défenseurs de la cause de Jésur-Christ. (1) Aussi les apologistes du christianisme ont-ils regardé leur constance dans les combats, comme un prodige de la main du Tout-Puissant, et par conséquent, comme une des preuves éclatantes de la vérité de la religion chrétienne.

CHAPITRE XII.

De quelques autres Philosophes anglois, ou réputés tels.

L'HISTOIRE du philosophisme anglois, durant la période que nous venons de parcourir, fourniroit plusieurs autres noms dignes de figurer sur la liste de ceux dont nous avons décrit les égaremens; tels sont Asgil, Tranchard, Gordon, Coward, etc., etc. Mais, comme leurs erreurs rentrent en général dans les différens systèmes qui ont fait le sujet des

(1) Gallonius, *De variis martyr. suppliciis.* — Ruinart, *Acta sincera martyrum.*

chapitres précédens, et que tout ce que nous pourrions dire sur leurs personnes et sur leurs paradoxes, n'offriroit aucune instruction intéressante pour les lecteurs, nous croyons devoir terminer enfin une histoire, qui peut-être n'est déjà que trop longue. Cependant, avant de passer à l'introduction du philosophisme anglois en France, on ne sera pas fâché de trouver ici une courte notice de quelques auteurs que Voltaire a mis dans la classe des incrédules. (1)

Pour venger ces auteurs d'une pareille inculpation, et pour apprécier au juste leurs opinions divergentes sur quelques points essentiels du christianisme, il est important de se rappeler les endroits où nous avons fait sentir les inconvéniens de la méthode des protestans dans l'étude de la religion. Nous y avons prouvé que la réforme ayant affranchi ses disciples d'un juge infaillible des controverses, pour ne rien attribuer à l'autorité de ce qui ne paroît point s'accorder avec la raison, les a privés du seul guide assorti à l'état de l'homme sur la terre, de la seule règle propre à fixer leur croyance d'une ma-

---

(1) *Lettre sur les auteurs anglois.*

nière ferme et inébranlable au milieu des erreurs répandues dans l'univers ; qu'en leur faisant secouer le joug salutaire de toute autorité vivante capable de déterminer le vrai sens des Saintes-Ecritures et de satisfaire l'esprit sur la certitude des dogmes dont se compose le christianisme, elle a, pour ainsi dire, réduit la religion à n'être qu'une affaire de conjecture et d'opinion. D'après cela, on ne sera point étonné de trouver chez les écrivains protestans, les plus attachés à la révélation, des systèmes plus ou moins erronés sur quelques parties essentielles de la religion, sans que pour cela on soit en droit de les mettre dans la classe des incrédules. Il y a loin sans doute de l'inconséquence à l'incrédulité, de s'égarer à la suite d'un faux principe religieux, et de chercher de propos délibéré à renverser tout l'édifice de la religion. C'est là le cas des théologiens anglois dont il s'agit ici.

Le premier que Voltaire insinue devoir être placé parmi les *mécréans*, est Jérémie Taylor, évêque de Down et de Connor en Irlande, à cause de son livre du *Guide des docteurs*. Shaftesbury et Collins mettent en effet ce docteur, ainsi que le célère Tillotson, dans la classe des théologiens qui ont fait pro-

fession de la liberté de penser, c'est-à-dire, d'incrédulité.

Taylor étoit de la secte des *Eclectiques*, espèce de philosophes qui ne reconnoissoient aucun maître, qui rejetoient toute autorité, et qui faisoient profession de chercher la vérité dans toutes les écoles, prenant dans chacune ce qui pouvoit leur convenir; mais n'épousant le système particulier d'aucune. Il avoit composé un livre intitulé: *Unum necessarium*, ou *Réfutation des erreurs populaires sur le repentir.* Les principes qu'il y établissoit sur le péché originel, étant contraires à la doctrine de toutes les églises chrétiennes sur cet article fondamental, il fut vivement attaqué par le docteur Warmer, évêque de Rochester, et obligé de se rétracter devant plusieurs prélats réunis à Richemond, chez le docteur Duppa, évêque de Salisbury.

Dans sa *Théologie éclectique* ou *Traité de la liberté de prophétiser*, il fait consister l'unité de la foi chrétienne à professer les vérités fondamentales clairement exprimées dans l'Ecriture-Sainte, vérités sur lesquelles les Protestans n'ont jamais pu s'accorder entre eux. Comme, suivant le principe de son église, il ne reconnoît point de juge infaillible en matière de doctrine; qu'il n'admet que la raison

pour guide dans la recherche du vrai sens des écritures, il trouve fort mauvais que lorsqu'on y découvre une vérité, on veuille obliger celui qui ne l'y découvre pas à l'adopter. C'étoit là une conséquence très-juste d'un principe évidemment faux. Il pensoit, dit le docteur Rust dans son Oraison funèbre, qu'il n'y a point d'apparence qu'aucun parti possède la vérité en propre, à l'exclusion de tous les autres partis; qu'il est impossible que ceux qui sont purs, humbles, soumis et remplis de piété, soient exclus du ciel, à quelques erreurs qu'ils puissent être sujets dans cette vie. En conséquence, il ne vouloit pas qu'on privât du salut les anabaptistes, les sacramentaires, etc., ni même les *papistes*, quoiqu'il ait attaqué ces derniers dans plusieurs écrits avec beaucoup de dureté. « Il y a sans doute dans toutes ces sectes, disoit l'évêque de Connor, des gens habiles et vertueux qui font usage de leur raison et qui lisent l'écriture; quoiqu'ils ne l'entendent pas plus que nous, ils tâchent de l'entendre en ce qui les intéresse. S'ils sont chrétiens dans leur vie, chrétiens dans leur profession de foi; s'ils reconnoissent le fils éternel de Dieu pour leur maître et pour leur seigneur, pourquoi haï-

tenoit fortement à la révélation et à toutes les parties du système anglican. Taylor et lui étoient des évêques zélés, exemplaires, attachés aux devoirs de leurs places; mais comme ils étoient l'un et l'autre des élèves de l'université de Cambridge, il n'est point étonnant qu'ils eussent adopté le système *latitudinaire* qui y dominoit. (1)

Voltaire n'a pas eu plus de raison de placer le docteur Swift dans le même catégorie. C'étoit, à la vérité, un homme satirique, qui, dans ses momens d'humeur, n'épargnoit ni le sacré, ni le profane, et auquel on pouvoit reprocher de ne pas conserver toujours les bienséances de son état. On l'a appelé le Rabelais des Anglois, et ce titre lui étoit dû à bien des égards. Son *Conte du Tonneau* est une débauche d'esprit, où les deux grandes sectes du protestanisme ne sont guère plus épargnées que le catholicisme. La licence de ses écrits et de ses discours lui fit donner, par le docteur King, évêque de Derry, l'exclusion pour le riche doyenné de cette église, auquel il avoit été nommé par le comte de Berckley; et elle empêcha la reine Anne, sur

(1) Voyez ci-dessus, *tom.* 1, *ch.* 1, § 8.

les représentations du docteur Sharp, archevêque d'Yorck, de lui donner un évêché en Angleterre, ce qui étoit l'objet de son ambition. Cependant le comte d'Orreri, qui d'ailleurs ne le ménage guère, nous apprend que, durant sa résidence à Dublin, où il étoit doyen de St.-Patrick, il remplit régulièrement et avec la décence convenable les fonctions de sa place; que l'irréligion dont il a été accusé, ne paroissoit ni dans sa conduite, ni dans sa conversation, et que la tournure de son esprit le portoit plutôt à s'occuper de politique que de religion.

Il est certain que sur ce dernier article, Swift avoit une manière de penser qui n'auroit été nullement du goût des philosophes françois. En admettant la tolérance des sectes établies dans un pays, pourvu que leurs principes ne nuisissent point à la constitution de l'état, il pensoit, comme tous les publicistes anglois, qu'on n'en devoit point laisser introduire de nouvelles, ni souffrir que celles qui y étoient tolérées s'étendissent au détriment de la religion nationale. Il vouloit, pour cela, que tous les droits honorifiques, tous les emplois civils et politiques fussent exclusivement réservés à ceux qui faisoient profession de cette dernière.

La liberté indéfinie de la presse, telle qu'elle existe en Angleterre, étoit selon lui un abus scandaleux qui déshonoroit le gouvernement, un crime abominable, qui ne pouvoit point trouver d'excuse devant Dieu et devant les hommes, surtout lorsqu'elle alloit jusqu'à autoriser la publication de livres où l'on attaquoit ouvertement des dogmes crus de tout temps par les différentes sectes qui s'honorent du nom de chrétien ; et parmi ces dogmes, il mettoit ceux de la Trinité, de la divinité de Jésus-Christ, de l'immortalité de l'âme, de la vérité de la révélation. Il ne suffit pas, ajoutoit-il, de faire profession de loyauté pour le gouvernement, de combattre ceux qui lui sont opposés, pour se croire en droit, sous un vain prétexte de conscience, de décrier tous les établissemens, toutes les institutions de l'église nationale; de chercher, à la faveur de quelques doctrines populaires, à miner les principes de la piété et de la religion, d'insulter les universités et les autres corporations ecclésiastiques, de travailler à avilir le clergé par de virulens sarcasmes, en se couvrant d'un zèle hypocrite pour le rappeler aux vertus de son état. « Qu'on y prenne bien garde, dit-il, les libre-penseurs affectent quelquefois de n'attaquer que des points

particuliers du christianisme, mais c'est à l'édifice même qu'ils en veulent réellement, parce que c'est dans son ensemble qu'il met un frein à leurs passions. »

Quoique Swift soit très-éloigné de penser comme les Hobbéistes, qui prétendent que la religion n'est qu'une invention de la politique, imaginée pour contenir les peuples par la crainte des puissances invisibles, son opinion est néanmoins, qu'à ne la considérer même que sous ce point de vue, il est de l'intérêt des gouvernemens de se servir de tous leurs moyens pour la soutenir, l'étendre et la faire triompher des attaques de ses ennemis, soit par le bon exemple des chefs de l'état, soit par une sage distribution des grâces, soit par de bonnes lois et par de fréquentes proclamations pour en renforcer l'exécution, bien différentes de celles qui avoient été faites jusqu'alors, et qu'on avoit accoutumé le peuple à ne regarder que comme des mesures de pure forme.

On a vu Collier attribuer en grande partie les progrès de l'irréligion à l'immoralité du théâtre anglois. (1) Swift renouvela les mêmes plaintes, observant que le vice y triomphoit

---

(1) *Tom.* 1, *ch.* 1, § 9.

toujours au préjudice de la vertu ; que toutes les fonctions du ministère sacerdotal y étoient perpétuellement tournées en ridicule. « Je ne me rappelle pas, ajoutoit-il, que nos poètes dramatiques se soient jamais permis, avant le règne de Charles II, d'amuser les spectateurs en plaisantant sur la séduction d'une jeune fille et sur l'infidélité d'une femme mariée ; qu'ils aient jamais osé faire consommer la fornication et l'adultère dans le cours d'une représentation théâtrale. La corruption de la scène suit toujours celle de la cour, surtout lorsque la cour s'en rend complice. »

Quoique le symbole privé et religieux du doyen de saint Patrick ne soit pas parfaitement orthodoxe, il n'est pas cependant plus favorable à la doctrine philosophique moderne que son symbole public et politique. Indépendamment des grands mystères du christianisme qu'il faisoit profession de croire, il regardoit encore le système de la création, tel qu'il est rapporté dans la Genèse, comme le plus probable, le plus raisonnable, comme le seul auquel devoient s'attacher tous les chrétiens. Convaincu qu'on ne pouvoit déraciner du cœur des fidèles aucun des dogmes fondamentaux, sans détruire la reli-

gion elle-même, tant ils lui paroissoient solidement établis, les efforts des sociniens à cet égard lui sembloient néanmoins très-répréhensibles, parce qu'ils étoient propres à créer des doutes dans les esprits, et à exciter des divisions dans le monde, par l'inquiétude qu'ils faisoient naître et qu'ils entretenoient.

C'étoit à la vérité un amalgame assez bizarre chez lui, que sa profession de foi sur les articles fondamentaux, et son idée singulière, que le dogme de la divinité de Jésus-Christ n'avoit point été originairement proposé à la croyance des Juifs et des Païens, parce que c'eût été une nourriture trop forte pour de foibles néophytes. Il croit en conséquence que les missionnaires feroient aujourd'hui plus de fruit à la Chine, s'ils s'abstenoient de présenter ce dogme à ceux qu'ils entreprennent de convertir. Il ne vouloit pas cependant que cet article fût mis en question dans les pays soumis au joug de l'Evangile, de peur qu'il n'en résultât des disputes capables d'altérer la paix. (1) Une autre idée, plus philosophique que religieuse, étoit de prétendre que la bonté de Dieu l'emporte sur tous ses autres attributs. Il se plaignoit de ce que les théolo-

(1) *Ibid. ch.* 5, § 22.

giens l'avoient resserrée dans des bornes trop étroites, comme s'il dépendoit d'eux de rompre l'équilibre et la combinaison qui doit exister entre tous les attributs de la divinité. Il leur reproche encore d'avoir érigé en articles de foi plusieurs allégories et plusieurs figures de l'éloquence grecque, dont saint Paul fait usage dans ses épîtres, comme aussi d'avoir porté un œil trop curieux dans l'Ecriture-Sainte, trop limité par leurs subtilités le sens du mot *orthodoxe*, et diminué considérablement par-là le nombre des vrais fidèles. (1)

Swift se croyoit appelé par la Providence, à raison de son caractère d'ecclésiastique, à défendre le poste qui lui étoit assigné, contre les efforts des ennemis du christianisme. Quoiqu'il fût très-convaincu de la vérité de la religion révélée, il aimoit à trouver de nouveaux motifs de s'y attacher, en considérant qu'il se conformoit en cela à l'ordre de la Providence et aux lois de son pays. «Je ne me crois point responsable devant Dieu, disoit-il dans sa profession de foi, des doutes qui peuvent s'élever dans mon esprit, parce que ces doutes sont une suite naturelle de la raison qu'il m'a donnée, pourvu toutefois que

(1) *Ci-dessus*, *tom.* 1, *ch.* 5, § 23.

je ne les maniféste point au dehors, que je fasse mon possible pour les vaincre, et qu'ils ne règlent point ma conduite. » (1) Pour compléter ce dernier article, et le rendre parfaitement exact, il auroit dû ajouter, avec saint Paul, et pourvu que je sache captiver cette raison foible, curieuse, inquiète, sous l'autorité de Jésus-Christ.

On ne s'arrêtera pas à réfuter tout ce que dit Voltaire, pour prouver que Warburton fut regardé comme un des plus *hardis infidèles* qui aient jamais écrit. Les ouvrages nombreux et remplis d'érudition que le savant évêque de Glocester a composés, dans le cours de sa longue carrière, pour la défense de la religion chrétienne, sont connus de tout le monde. Le grand reproche que lui fait Voltaire, est d'avoir soutenu que Moïse n'a point enseigné aux Israélites les dogmes de l'immortalité de l'âme, des récompenses et des peines d'une autre vie. On a donné, dans plusieurs endroits de cet ouvrage, la raison de ce silence. Mais ce n'est pas là le

---

(1) Swift's works, *tom.* 1, *The sentiments of a church. of england man*, *etc.* — *Argument against abolishing christianity.* — *A project for the advancement of religion*, *etc.* — *Tom.* 17. *Thoughts on religion.*

vrai crime de Warburton aux yeux de Voltaire ; le mécontentement de ce dernier vient bien plutôt de ce que le premier a soutenu et démontré que tous les législateurs anciens ont établi ces dogmes pour principe de leurs législations. Tel est le sujet réel de la grande colère du *père Duchêne* de la philosophie françoise, contre le docte évêque anglican.

« Avant d'avoir lu l'*Ebauche de la religion naturelle,* par Wollaston, toute la *cabale libertine*, dit La Chapelle, parut charmée et comme dans les transports de la joie. Ce grand feu se ralentit en peu de temps. » (1) Quoique Voltaire trouve que cet ouvrage est écrit avec plus de ménagement que ceux de Shaftesbury, il n'en a pas moins placé l'auteur sur la liste des déistes anglois. Quelques critiques, fort éloignés de former contre lui une pareille accusation, ne laissent pas que de lui faire certains reproches assez graves.

Locke avoit dit, que les principes de morale et de religion naturelle peuvent aussi bien se démontrer que ceux de quelque science que ce soit. (2) Wollaston, en raisonnant sur le même principe, a consacré tout

(1) *Bibliothèque angloise, tom.* 12.

(2) *Liv.* 4, *ch.* 3, § 18.

son livre à prouver l'existence d'une religion purement naturelle et parfaite, dont on peut acquérir la connoissance par les seules lumières naturelles, sans aucune idée de la révélation. Leclerc fait à ce sujet l'observation suivante : « On parle souvent de la religion naturelle et de la religion révélée, et l'on croit bien entendre l'une et l'autre; mais il y a de l'apparence que bien des gens n'en ont que des idées fort confuses. Pour concevoir un homme dans la religion naturelle, sans mélange d'autres idées, il faut supposer qu'il n'ait jamais ouï parler d'aucune révélation, et que l'idée qu'il s'est faite de la religion soit uniquement tirée de la droite raison, sans qu'il s'y mêle aucune tradition des premiers hommes ou de la révélation. Je doute fort qu'il y ait jamais eu un homme de cette sorte, qui, par le bon usage de la raison, sans aucune sorte de secours, se soit formé une idée tolérable de la religion. » (1)

Il est bien difficile en effet, ajoute Chauffepié, de démêler aujourd'hui ce que la raison seule peut enfanter : les lumières de la révélation l'éclairent, lors même qu'on ne leur en fait pas l'honneur, et cela même est

(1) *Biblioth. anç. et mod., tom.* 25.

une preuve bien frappante de l'excellence de la révélation, que la raison adopte si naturellement les grands principes qu'elle enseigne. On ne voit point d'ailleurs, qu'avant l'Evangile, les plus grands philosophes de l'antiquité aient conçu des systèmes de religion naturelle, aussi étendus, aussi liés, aussi parfaits, que l'est celui de Wollaston. C'est ce que Locke, entr'autres, prouve évidemment dans son *Christianisme raisonnable.* (1)

Il paroît donc que notre auteur s'est rendu répréhensible, en faisant honneur à la raison d'un système qu'elle n'auroit jamais inventé, si elle n'avoit eu le secours de la révélation. Mais on auroit tort d'en conclure qu'il ne reconnoissoit pas la nécessité de cette dernière. On a la preuve du contraire dans la réponse qu'il fait à la question de savoir, comment l'âme, qui est un principe de vie, peut mourir sans être anéantie? « Je commence à sentir, dit-il, à quel point j'ai besoin de guide. Mais comme la religion naturelle est le seul sujet que j'aie entrepris de traiter, je dois me contenter à présent des lumières que la seule nature me communique, puisque

---

(1) *Ch.* 14. — Clarke, *The evid. of nat. and rev. relig. prop.* 7, § 3. — Leland, *Disc. sur la relig. nat.*

mon devoir est simplement de faire voir ce qu'on peut supposer que pense un philosophe païen, sans autre secours, et avec le seul instinct de la nature. J'espère que, ni cette entreprise, ni rien de ce que j'ai avancé dans cette *Ebauche*, ne pourront porter la moindre atteinte sur quelqu'autre véritable religion que ce puisse être ; ce qui est immédiatement révélé de Dieu, doit être, comme toutes les autres choses, pris pour ce qu'il est ; ce qu'on ne sauroit faire sans lui rendre un sincère hommage du respect le plus profond, de la foi la plus vive et de l'obéissance la plus parfaite. Il s'en faut donc bien que ces vérités, sur lesquelles j'ai si fort insisté, sappent le fondement de la véritable religion révélée. Elles lui en aplanissent au contraire le chemin. Je prends une fois pour toutes, cette occasion de faire cette remarque. » (1)

Du reste, des trois parties dont devoit être composé l'ouvrage de Wollaston, nous n'avons que les deux premières. La troisième auroit été une réponse à cette question : comment faut-il s'y prendre pour se mettre en état de juger par soi-même des autres reli-

(1) *Tom.* 3, *p.* 97.

gions du monde, pour se déterminer sur les points problématiques, et pour acquérir, à cet égard, une tranquillité d'esprit qui nous empêche d'inquiéter personne, et de nous inquiéter nous-mêmes ? C'est dans cette troisième partie, destinée à compléter son ouvrage, qu'il auroit parlé de la révélation. Mais la mort le surprit au milieu de son travail, dont on ne trouva que des matériaux informes. (1) Il lui auroit cependant été bien difficile de détruire la conséquence qu'il avoit tirée de sa religion chimérique, en faveur du salut des païens. (2) « Il semble en effet, dit le père Niceron, que s'il doit y avoir un degré de gloire, qui servira de récompense aux sages païens, dans la vie à venir, il y auroit quelqu'injustice à n'en point accorder aux mahométans et aux idolâtres indiens vertueux ; ce qui doit rendre le principe de Woolston tout au moins aussi douteux, parce qu'il laisse aux fausses religions un avantage qui les rend, sinon égales, au moins peu inférieures à celle de Jésus-Christ, qui a été annoncée par les apôtres, comme

(1) Niceron, *Mémoires, etc.*, *tom.* 42.
(2) *Ubi supra*, *pag.* 102 *et suiv.*

une religion nécessaire au salut et au bonheur des hommes. Mais ces principes ne doivent point surprendre dans un élève de l'université de Cambridge, où dominoit une espèce de socinianisme. Ce qui doit paroître bien plus surprenant et vraiment affligeant, c'est de les voir s'introduire dans les écoles catholiques, à la faveur de certains systèmes théologiques, malheureusement trop favorables à l'incrédulité.

CHAPITRE XIII.

De l'introduction du Philosophisme anglois en France.

I. C'est une idée assez généralement répandue, que le philosophisme nous est venu d'Angleterre. On nous représente en conséquence ce pays comme ayant fait à toute l'Europe la guerre des principes, semblable à un charlatan qui exporte dans les autres états ce dissolvant universel, qu'il nous a envoyé un peu brut à la vérité, mais que nous avons raffiné en France avec un déplorable succès. (1)

(1) *Legislat. primit.*, *tom.* 3, *p.* 400.

Voltaire, qui devroit faire autorité en cette matière, ne cesse de nous répéter, en divers endroits de sa Correspondance, que le philosophisme nous est venu d'Angleterre. « Nous ne sommes pas faits, en France, pour arriver les premiers, dit-il; les vérités nous sont venues d'ailleurs. Mais c'est beaucoup de les adopter. » (1) Il en fixe l'époque au voyage qu'il fit en 1726 dans cette île fameuse. On en conçoit bien la raison. Il entroit dans le caractère de cet homme jaloux de jouer le premier rôle parmi les ennemis du Christianisme, de s'attribuer la gloire d'avoir été le fondateur de la secte philosophique en France. Pour accréditer cette idée, il lui convenoit de faire concourir l'origine du philosophisme dans sa patrie, avec son voyage à Londres, et avec le succès qu'eurent chez nous les productions qu'il en rapporta. Voilà pourquoi il se vante d'avoir été le premier parmi nous qui apprit la langue angloise, qui fit connoître les auteurs de cette nation, qui osa rendre justice à la sagesse profonde de Locke. (2)

(1) *Lettre à Helvétius*, 26 *juin* 1765.

(2) *Lettre à l'Acad. françoise*, dans les *Mélanges de littérature*.

C'est à cette époque, ajoute-t-il, que les François ont appris un peu de bonne philosophie des Anglois ; que ces insulaires ont commencé tout le mal, en instruisant leurs rivaux, par leur fatale philosophie, à oser examiner les mystères. Dès lors la contagion s'est répandue partout. A la vérité, la philosophie s'est beaucoup perfectionnée en France, mais nous la devons aux Anglois, qui nous ont appris à raisonner hardiment. (1)

Il est certain que Voltaire donna vers ce temps-là le branle aux esprits, par la publication de divers écrits dont nous parlerons bientôt, et qui tendoient à propager chez nous les goûts et les opinions de nos voisins. Ses disciples qui, pour paroître avoir un air penseur, cherchoient partout ce qu'ils appeloient des idées neuves et des conceptions hardies, se tournèrent avec admiration vers la philosophie angloise, d'où leur maître avoit emprunté la sienne. Condorcet, l'un des plus fameux, adopta la même idée. (2) Les autres sectaires ne s'en écartent pas essentiellement.

(1) *Lettres à Mad. du Deffant*, 13 *oct.* 1759. — *à Helvétius*, 25 *août* 1763. — *à Marmontel*, 1 *août* 1769.

(2) *Vie de Voltaire.*

Mais la manière dont d'Alembert s'exprime à ce sujet, nous met sur la voie pour tracer la généalogie du philosophisme, et pour en suivre les progrès. Après avoir fait l'histoire des principaux génies que l'esprit humain doit regarder comme ses maîtres, il en conclut que l'Angleterre nous doit la naissance de cette philosophie que nous avons reçue d'elle. (1) Cette phrase énigmatique, traduite en langage ordinaire, signifie que nos bons ouvrages philosophiques du dix-septième siècle, ayant porté dans cette île le goût de la saine philosophie, elle s'y altéra, par l'amalgame des principes hétérogènes que les novateurs du siècle précédent y avoient introduits, et qu'elle nous revint au commencement du dix-huitième, avec ces altérations étrangères qui, sous la plume de Voltaire, la transformèrent en ce qui s'appelle proprement le *philosophisme*.

Frédéric II nous fait assez bien comprendre comment la philosophie religieuse du siècle de Louis XIV parvint à se dénaturer, en passant et repassant la mer. « La liberté de penser, dont jouit l'Angleterre, dit-il,

---

(1) *Disc. prélim. de l'Encyclop.*

avoit beaucoup contribué au progrès de la philosophie. Il n'en étoit pas de même des François. Les ouvrages des philosophes de cette nation se ressentoient de la contrainte qu'y mettoient les censeurs théologiques. » (1) C'est-à-dire, qu'en France, on ne souffroit pas alors que des auteurs téméraires, même à la faveur de permissions tacites, se livrassent sans réserve à toutes les extravagances d'une imagination déréglée et à la licence de leurs passions, sur les graves objets qui tiennent de si près à l'ordre social et à la sûreté des états. La liberté indéfinie de la presse, qui régnoit en Angleterre, surtout depuis sa dernière révolution, ne lui permettant pas les mêmes moyens de répression, il n'est pas étonnant que la bonne philosophie, qu'elle avoit reçue de nous, s'y soit corrompue. Cette philosophie, ainsi dénaturée, nous étant revenue dans un temps où, à la suite de la régence, tous les principes commençoient à perdre leur énergie, il est facile de concevoir comment l'altération, commencée au delà de la mer, a pu faire de nouveaux progrès en deçà.

II. L'origine du philosophisme en général,

(1) *Hist. de mon temps*, ch. 1.

remonte à la grande révolution qui se fit, au seizième siècle, dans les opinions religieuses et politiques. On en trouve la cause dans les principes de la réforme de Luther et de Calvin, et dans cet esprit d'inquiétude qui, à la faveur des nouvelles doctrines, s'empara de toutes les têtes européennes. Absorbé sous Louis XIV, par les grands événemens de ce règne, ou comprimé par la vigueur du gouvernement, il ne fut pas alors aussi sensible en France, que dans d'autres contrées où la réforme avoit fait des progrès plus ou moins rapides. Ce n'est pas qu'on ne remarque, sous ce règne, quelques symptômes d'une manière de penser assez libre; mais cela tenoit à d'autres causes.

Montaigne et Lamothe-le-Vayer répandirent dans leurs écrits un fond de septicisme qui les rendit suspects à leurs contemporains, et dont ils ne sont pas encore entièrement justifiés aux yeux de plusieurs de leurs lecteurs. Ils avoient néanmoins l'un et l'autre pris toutes sortes de précautions pour faire bien sentir qu'on ne doit nullement confondre la nature des connoissances humaines, dont ils nient ou révoquent en doute l'évidence, avec la nature des vérités révélées, dont ils reconnoissent la certitude. Quoi qu'il en soit de

ce paradoxe, et de quelques autres reproches assez graves qu'ils se sont justement attirés, il est certain qu'ils n'ont jamais prétendu donner aucune atteinte à la religion. Nous ne croyons donc pas qu'on doive les mettre dans la classe des patriarches du philosophisme.

On ne peut pas justifier également certaines coteries formées sous le règne de Louis XIV, où, par aversion pour la sévérité de Versailles, on affectoit de porter le goût du plaisir jusqu'au libertinage, et l'amour de la liberté jusqu'à la licence, où ceux qui les composoient s'érigèrent souvent en libre-penseurs, et se mirent à enseigner dogmatiquement la doctrine spéculative de leur maître Epicure, dont jusque-là ils s'étoient contentés de pratiquer la morale. Plusieurs pièces fugitives, sorties de ces coteries libertines, ne manifestent que trop sensiblement l'esprit d'irréligion qu'on y respiroit. On s'en apperçoit surtout dans la *Moysade*, attribuée au poëte Rousseau, dans les *Trois façons de penser sur la Mort*, de l'abbé de Chaulieu; dans quelques épîtres en vèrs de Voltaire, fort jeune encore, etc.

Cependant ces philosophes voluptueux étoient moins des incrédules par système que par indifférence. Leur philosophie tenoit plu-

tôt à la corruption du cœur, qu'à la perversion de l'esprit. La plupart d'entr'eux, convaincus intérieurement des vérités qu'ils frondoient dans leurs écrits, y revenoient sincèrement, lorsque le moment de leur effervescence étoit passé, ou que la crainte de la mort faisoit disparoître leurs passions, et les ramenoit à une sérieuse manière de penser. On en vit un exemple frappant dans Rousseau, dont les sentimens religieux, constamment soutenus dans tout le cours de sa vie, démentirent quelque temps après les paradoxes impies de la *Moysade*, et quoique Voltaire fasse mourir Chaulieu avec une intrépidité philosophique, (1) il est très-certain que ce poëte manifesta des sentimens très-religieux pendant sa dernière maladie.

De tous les écrivaias du grand siècle, Bayle est sans contredit celui qui a le plus contribué à la naissance et à la propagation du philosophisme en France. On en trouve les élémens et la méthode, pour la répandre avec succès, dans tous ses ouvrages, mais plus particulièrement dans son *Dictionnaire critique*. C'est cet arsenal de toutes les armes dont les mo-

(1) *Ecrivains du siècle de Louis XIV*, *art.* Chaulieu.

dernes philosophes ont fait usage contre la religion, qui a mérité à son auteur le titre de précurseur et de père de la philosophie du dix-huitième siècle. (1) Ce titre lui appartient sans contestation, non-seulement à cause de la hardiesse et de la licence avec lesquelles il traite les questions les plus délicates et les plus respectables ; mais encore à raison du ton de scepticisme, appliqué aux grands principes de la métaphysique, de la morale et de la religion qui règne d'un bout à l'autre de ce vaste répertoire. Il eut beaucoup de vogue sous la régence, et fournit des ressources jusqu'alors inconnues pour entretenir et justifier l'immoralité qui faisoit journellement des progrès effrayans dans toutes les classes de la société. Montesquieu, en prêtant à la doctrine de Bayle le voile de l'allégorie, lui fournit un dangereux véhicule ; et Fontenelle, en soumettant toutes les vérités à une dissolvante analyse, les désenchanta de ce charme qui y attache par sentiment, et qui intéresse le cœur à leur conservation. C'est ainsi que se préparoit insensiblement, au

---

(1) *Lettre de Volt. à d'Alembert*, 2 *oct.* 1764. — *du roi de Prusse à Volt.*, 8 *sept.* 1775.

commencement du dix-huitième siècle, cette désolante philosophie qui devoit, sur la fin du même siècle, assurer son triomphe par la ruine du trône et de l'autel.

Il résulte de cet apperçu, que le philosophisme existoit en France ; qu'il y avoit même gagné du terrein avant la transplantation des doctrines angloises dans notre patrie ; que l'origine étrangère qu'on lui assigne communément fait bien une époque marquante dans son histoire, mais sa naissance et sa cause remontent au-delà de cette époque. Il est cependant vrai que ce n'étoit encore qu'une disposition des esprits, plutôt qu'un système organisé ; et cette disposition même, contrainte dans sa marche par la force des principes religieux, n'étoit pas à beaucoup près générale. Mais, comme la philosophie angloise donna une nouvelle forme et communiqua une funeste énergie à la philosophie françoise, il nous a paru intéressant de rechercher par quelle voie elle s'y introduisit, de connoître quelle fut son influence, d'examiner comment, réunies ensemble, elles sont parvenues, par leur coalition, à former une secte conjurée contre le bonheur du genre humain, et qui a tant contribué aux malheurs de notre patrie.

III. C'est à Voltaire qu'on fut redevable de ce funeste présent. Il s'étoit annoncé depuis long-temps dans la carrière philosophique par quelques traits épars dans des épigrammes, dans des pièces fugitives, sur le théâtre même, et surtout par son *Epître à Uranie*. Les germes qu'il portoit dans le cœur demandoient à se développer, et faisoient effort pour s'affranchir de leur pénible contrainte. Le voile qui les couvroit dans sa *Henriade*, laissoit entrevoir chez lui un penchant très-sensible vers un genre de philosophie irréligieuse. (1) Mais il falloit quelque grande occasion pour lui ouvrir un libre cours. Il la trouva dans son voyage en Angleterre. C'est dans la société des libre-penseurs de cette île, et à leur exemple, qu'il forma le projet de détruire les préjugés de toute espèce, dont son pays étoit esclave. (2) Or, sous le nom de *préjugés*, on doit entendre tout ce que la foi propose de plus respectable à la croyance des fidèles, tout ce que la religion offre de plus salutaire pour régler la vie des hommes, tout ce que l'expérience des siècles a consacré pour

---

(1) Voyez *La philosophie de la Henriade*.

(2) Condorcet, *Vie de Voltaire*.

maintenir les peuples dans la subordination et dans la pratique de leurs devoirs. Malheureusement que l'état religieux de la France ne lui fournissoit alors que trop de moyens pour exécuter cet horrible projet !

La rigueur des dernières années du gouvernement de Louis XIV envers les Calvinistes avoit jeté dans les esprits des traces profondes que la tolérance licencieuse de la régence n'avoit pu entièrement effacer. Des mesures d'un autre genre, mais toujours très vexatoires, renouvelèrent les mêmes agitations sous le ministère, en apparence tolérant, mais réellement persécuteur, du cardinal de Fleury. Ce n'étoit plus contre les enfans de Calvin, mais contre les disciples de Port-Royal, qu'il exerçoit l'autorité sans bornes que lui donnoit sa place. On n'employoit pas les dragonades, mais l'abus des lettres-de-cachet fut porté à son comble. Cette dernière mesure, moins violente que la première, n'en étoit pas plus légale. On ne voyoit pas des milliers de François déserter leur patrie pour se soustraire à la rigueur des édits, mais les prisons étoient encombrées de prêtres vertueux, dont la conscience répugnoit à recevoir un décret qu'ils croyoient contraire à la doctrine de l'Eglise, et auquel ils reprochoient d'avoir été rendu

au mépris de toutes les formes canoniques.

A l'époque du retour de Voltaire, la fermentation étoit portée au plus haut degré, par le jugement de l'assemblée d'Embrun, contre le respectable évêque de Senez, et par les événemens singuliers, dont le cimetière de Saint-Médard étoit le théâtre. Toute la France avoit pris parti dans ces fameuses querelles. La cour étoit d'un côté, la magistrature de l'autre : la majorité des évêques, dirigée par les Jésuites qui formoient une puissance redoutable, mais cependant peu d'accord entr'elle sur le caractère qu'il convenoit de donner à la bulle *Unigenitus*, opinoit pour l'acceptation. La minorité, ayant à sa tête le vénérable cardinal de Noailles, soutenue par le grand nombre du clergé du second ordre, par les corps ecclésiastiques séculiers et réguliers, les plus savans et les plus exemplaires, repoussoit cette bulle avec indignation. Un troisième parti, composé de ces frondeurs qu'avoit enfantés la régence, qui fut en France ce qu'avoit été le règne de Charles II en Angleterre, n'osoit pas trop se montrer à découvert, mais il se tenoit aux aguets, pour saisir les occasions de s'amuser aux dépens des deux autres, toutes les fois

qu'il pourroit le faire sans se compromettre, soit avec la cour, soit avec le parlement. Ce fut, à proprement parler, une triste répétition de ce qui étoit arrivé chez nos voisins, au milieu des disputes animées entre les presbytériens et les épiscopaux. (1)

Le gouvernement auroit pu terminer aisément toutes ces querelles, en ne prenant point un intérêt si vif au décret qui en étoit la cause, en tenant la balance égale entre les deux partis, en n'accordant ses faveurs qu'aux évêques pacifiques, en punissant quiconque se seroit livré à des procédés schismatiques. Quel inconvénient y auroit-il eu de laisser une entière liberté sur une bulle qui, ne condamnant aucune erreur déterminée, et n'enseignant aucune vérité précise, ne pouvoit avoir ni le caractère, ni les effets d'une règle de foi, et dont les partisans, comme les ennemis, étoient disposés à souscrire le symbole qui forme la ligne de démarcation entre les vrais enfans de l'Eglise et ceux qu'elle repousse de son sein? Au lieu d'une conduite si sage, le gouvernement éternisa les disputes, fomenta le désordre, ani-

---

(1) Voyez *tom.* 1, *ch.* 1, § 8.

ma les deux partis l'un contre l'autre, et livra la religion à la dérision des incrédules, par des coups d'autorité que leur injustice ne permettoit pas de soutenir, par des tergiversations et des alternatives non moins inconséquentes qu'impolitiques. Il ne sut ni comprimer ces bizarres convulsions qui agitèrent les têtes ardentes des illuminés de la capitale, ni arrêter ces scandaleux refus de sacremens, qui portèrent la désolation dans les familles, et le trouble dans l'état. Il ne prévit pas qu'en livrant ce double fanatisme au fanatisme bien plus dangereux des philosophes, il ouvroit à ces derniers une carrière dans laquelle il ne seroit plus possible de réprimer ses ravages.

IV. Voltaire, placé au centre de toutes ces querelles, source féconde de tant de scènes, dont plusieurs prêtoient beaucoup au ridicule, fit courir dans le public un petit pamphlet, intitulé : *Sottise des deux parts.* (1) Le titre seul en indique assez le ton et le sujet. C'est un narré grotesque des disputes théologiques et scolastiques qui ont eu lieu en divers temps, écrit d'un style léger, ironique, assaisonné de traits plaisans, propres à faire

(1) Dans le *Dict. philosoph.*

rire aux dépens des deux partis qui divisoient l'église et l'état. Ce n'étoit encore là qu'un badinage. Le serment qu'il avoit fait en Angleterre d'arracher le peuple à ses erreurs, et de consacrer sa vie à ce noble projet, lui imposoit le devoir de livrer de plus sérieuses attaques au fond même du christianisme ; et de mettre en pratique cette maxime qu'il énonça depuis à l'occasion des mêmes disputes. « Les frères seroient bien abandonnés de Dieu, s'ils ne profitoient pas des heureuses circonstances où ils se trouvent : les Jansénistes et les Molinistes se déchirent et découvrent leurs plaies honteuses. Il faut les écraser les uns par les autres, et que leur ruine soit le marche-pied du trône de la vérité. » (1)

Se mettant donc au-dessus des timides considérations qui l'avoient retenu jusque-là, il songea sérieusement à profiter des moyens, des occasions et des motifs spécieux que lui fournissoit l'état des choses en France, pour frapper sur la religion elle-même, sous l'apparence de n'en vouloir qu'aux deux grands partis qui étoient aux

(1) *Lettre à Damilaville*, 30 *janv. et* 26 *juin* 1762.

prises l'un avec l'autre. Il ne s'en tint point à de simples allégories, comme avoit fait l'ingénieux auteur des *Lettres Persannes.* L'irréligion prit chez lui un caractère de haine et de fureur qui ne connut point de bornes, et il soutint son rôle avec une pertinacité que rien ne put ralentir. Tout, dans ses écrits, respira plus ou moins ouvertement le mépris de tous les cultes, l'indifférence de toutes les religions en général, la ruine du christianisme en particulier, et surtout l'anéantissement du régime sacerdotal. Il soumit à son audacieuse critique le dépôt de la révélation, les dogmes, les mystères, les miracles, les prophéties, la tradition, la liturgie, les querelles nées des différentes sectes, les excès commis au nom et par l'abus de la religion, les crimes auxquels elle a servi de prétexte, pour la rendre responsable de tous les maux produits par les passions de ceux qui l'ont professée, sans lui tenir compte des ressources qu'elle avoit fournies pour les prévenir ou les guérir, sans faire entrer en compensation les grands biens qu'elle a apportés. Car enfin, de l'aveu même d'un de ses propres disciples, « comment peut-on soutenir avec vérité, que la religion chrétienne est cause de tous les malheurs du genre humain?

Pour s'exprimer avec justesse, on pourroit dire simplement que l'ambition et l'intérêt des hommes se servent du prétexte de cette religion pour troubler le monde et contenter les passions. Que peut-on reprendre de bonne foi dans la morale contenue dans le Décalogue ? N'y eût-il dans l'Evangile que ce seul précepte : *Ne faites pas aux autres, ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse*, on seroit obligé de convenir que ce peu de mots renferme la quintessence de toute morale ; et le pardon des offenses, et la charité, et l'humanité ne furent-elles pas prêchées par Jésus-Christ, dans son excellent sermon de la montagne ? Il ne faut donc point confondre la loi avec l'abus, les choses écrites avec les choses qui se pratiquent. » (1)

Afin que son plan causât moins d'ombrage, que son projet éprouvât moins d'obstacles, et que ses coups fissent plus d'effet, Voltaire chercha à endormir le gouvernement, à l'intéresser même dans ses entreprises, en lui représentant le christianisme comme ennemi de l'autorité temporelle, et lui faisant entrevoir qu'il pourroit s'enrichir de ses dépouilles,

(1) Le roi de Prusse, *Examen du syst. de la nat.*

et alléger le fardeau des impositions au moyen des invasions faciles qu'il feroit sur le clergé. Nous avons été les tristes témoins de la consommation de cet affreux projet, et l'on a vu comment la destruction du christianisme a été avantageuse à l'autorité publique! comment l'envahissement des propriétés ecclésiastiques a tourné au soulagement des peuples!...

A dater de cette époque, une foule de livres et de brochures destinées à préparer l'exécution du plan formé par Voltaire, inondèrent la France, et de là se répandirent dans toute l'Europe. Le chef de l'entreprise, trop bien secondé par ses nombreux élèves, s'y déguisa sous toutes sortes de formes, afin de mieux insinuer sa doctrine dans les esprits. Il s'y attacha tantôt à prodiguer le ridicule, tantôt à exciter l'indignation. Il ne craignit point de remettre souvent sous les yeux les mêmes tableaux, les mêmes sophismes, pour emporter, par la lassitude de ses lecteurs, ce qu'il ne pouvoit obtenir par la force de ses argumens. Il n'y eut dans la province aucun coin reculé, dans les pays étrangers aucune nation où ses pamphlets ne parvinssent. Les libre-penseurs, les frondeurs qu'on appelle philosophes, n'existoient auparavant que

dans quelques villes où les sciences étoient cultivées, et parmi les savans, les littérateurs, les gens en place. Ils se multiplièrent à sa voix dans toutes les classes de la société, comme dans toutes les contrées. Bientôt, connoissant leur nombre et leur force, ils osèrent se montrer, et l'Europe fut étonnée de se trouver incrédule. Tel est le tableau, malheureusement trop vrai, de l'influence de Voltaire sur son siècle, tracé par un de ses plus fameux disciples. (1)

Il est certain que c'est au moyen des ouvrages qu'il publia après son retour d'Angleterre, qu'on commença à dogmatiser dans les cercles sans beaucoup de ménagement. Les maîtres de l'école françoise dispensèrent leurs lecteurs des connoissances profondes. Ils les séduisirent par les agrémens du style et par une élocution facile. Répandus dans la société, ils y insinuèrent plus aisément leur doctrine. Ils renoncèrent aux gros livres qu'on ne lisoit point, dit Mallet-Dupan, et démontrèrent l'athéisme dans des romans, l'irréligion dans des pamphlets, l'immoralité dans des histoires, dans des comédies, etc.

---

(1) Condorcet, *Vie de Voltaire.*

Avec des abstractions, des preuves et des recherches, ils auroient ennuyé le beau monde. Ils le conquirent en lui apprenant qu'on pouvoit douter de tout sans rien savoir, et savoir tout sans rien étudier.

C'est par ce caractère de légèreté que Voltaire imprima à l'école françoise, en y introduisant la doctrine de l'école angloise, dépouillée de ses formes trop sérieuses, que le philosophisme, comme il s'en exprime lui-même, laissa bien loin derrière lui le pyrrhonisme timide de Bayle, qui lui avoit donné naissance, ou qui du moins avoit tracé la méthode la plus propre à le propager. Voltaire s'étoit nourri en Angleterre de la lecture des Herbert, des Blount, des Shaftesbury, des Toland, des Tindall, des Collins, etc. La plupart des ouvrages de ces libre-penseurs avoient été ou analysés, ou traduits en françois par les réfugiés; mais les analyses étoient perdues dans des journaux imprimés en Hollande, qui circuloient peu en France, et sur lesquels on ne revenoit guère après les avoir lus. Elles s'y trouvoient même accompagnées de remarques critiques, faites dans un sens contraire à celui du texte, et propres à dissiper le venin qu'il contenoit. Les traductions écrites dans ce style dur et incorrect que les

réfugiés avoient contracté en pays étranger, avoient peu de vogue, ou étoient souvent assez infidèles. Celle même de l'*Essai sur l'entendement humain*, quoique fort exacte et mieux écrite, avoit eu si peu de lecteurs, qu'il fallut vingt ans pour en débiter la première édition, tant la philosophie angloise étoit peu goûtée en France.

Voltaire prit une route différente pour familiariser les François avec cette froide étrangère. Au lieu de faire des analyses ou des traductions, il s'empreigna de l'esprit des déistes anglois, s'appropria leurs pensées, refondit leur doctrine, la revêtit des formes françoises, et sut la faire accueillir à la faveur d'un style léger, agréable et piquant, qu'on n'auroit jamais pu mettre dans une traduction fidèle. Il parut original à ses compatriotes, soit parce que les sources où il puisoit leur étoient inconnues, soit parce qu'il sut donner à ses larcins une apparence de propriété très-séduisante.

V. Son anglomanie commença à se manifester de la manière la plus indécente, dans des stances qu'il fit après son retour de Londres, pour déplorer le sort de mademoiselle Le Couvreur, célèbre actrice du théâtre françois, qui, à raison de sa profession, fut pri-

vée de la sépulture ecclésiastique. Après avoir rendu une espèce du culte à son amante divinisée, il faisoit dans cette apothéose un parallèle entre les institutions angloises et les institutions françoises, aussi honorable pour les premières qu'il étoit injurieux pour les dernières; en voici les principaux traits.

Ah! verrai-je toujours ma foible nation
Incertaine en ses vœux, flétrir ce qu'elle admire,
Nos mœurs avec nos lois toujours se contredire,
Et le François volage endormi sous l'empire
De la superstition?
Quoi! n'est-ce donc qu'en Angleterre
Que les mortels osent penser?
O rivale d'Athène! ô Londre! heureuse terre!
Ainsi que les tyrans, vous avez su chasser
Les préjugés honteux qui vous livroient la guerre.
C'est là qu'on peut tout dire et tout récompenser.
Nul art n'est méprisé, tout succès a sa gloire
. . . .
Et Le Couvreur, à Londre, auroit eu des tombeaux
Parmi les beaux esprits, les rois et les héros.
. . . .
Des lauriers d'Apollon, dans nos stériles champs
La feuille négligée est-elle donc flétrie?
Dieux! pourquoi mon pays n'est-il plus la patrie
De la gloire et des talens?

Tout dut paroître choquant dans cette pièce, et la licence avec laquelle l'auteur se permettoit de fronder, sans aucun ménage-

ment, les institutions civiles et religieuses de son pays, et le parallèle insultant pour la France qu'il y faisoit de ces mêmes institutions. Du reste, quels sont ces *préjugés* que les Anglois avoient su chasser? C'étoient évidemment les dogmes catholiques dont ils s'étoient débarrassés, en embrassant la réforme. Quels sont ces *tyrans* auxquels ils s'étoient soustraits? C'étoit l'infortuné Charles Ier., auquel ils ont consacré chaque année un jour de deuil solennel, en réparation du crime national qui ensanglanta le trône, et dont le poëte lui-même accuse, dans sa *Henriade*, le fanatisme des puritains. C'étoit Jacques II, dont la catastrophe fut principalement l'effet de sa tolérance, en ce qu'il avoit voulu rendre communs aux catholiques les droits civils dont jouissoient les protestans, sans altérer les prérogatives de la religion anglicane. Voltaire avoit-il donc oublié cette doctrine si ferme de la Henriade sur l'autorité des rois; sur la soumission des sujets, lorsqu'il s'agissoit de condamner ceux des Francois qui, dans la ligue, différèrent de reconnoître Henri IV? et pouvoit-il, après avoir exercé une censure si sévère, proposer à ces mêmes François l'exemple des Anglois félons et régicides?

VI. Cette prédilection pour les mœurs an-

gloises se reproduisit bientôt après dans l'épître dédicatoire de sa tragédie de *Zaïre*. On n'avoit pas été étonné de lui voir dédier *Brutus* au lord Bolingbroke, parce qu'indépendamment des droits personnels que ce seigneur pouvoit avoir à une pareille dédicace, l'auteur en donnoit un motif très-naturel, et il s'y exprimoit très honorablement envers ses compatriotes. « Si je dédie à un Anglois, disoit-il, un ouvrage représenté à Paris, ce n'est pas, mylord, qu'il n'y ait aussi dans ma patrie des juges très-éclairés, et d'excellens esprits auxquels j'eusse pu rendre cet hommage ; mais vous savez que la tragédie de Brutus est née en Angleterre, etc. » Zaïre, au contraire, étoit une tragédie en quelque sorte nationale. On dut donc être scandalisé de la voir dédier à un étranger inconnu dans la littérature et dans la politique. Cette inconvenance fut même reprochée publiquement à l'auteur sur le théâtre de la comédie italienne. Mais un pareil choix n'étoit pas pour lui une chose indifférente. « J'aime, disoit-il à ce sujet, dédier mes ouvrages à des étrangers, parce que c'est toujours une occasion toute naturelle de parler un peu des sottises de mes compatriotes. » (1) Cet étran-

---

(1) *Lettre à Thiriot*, 15 *mai* 1733.

ger, auquel il faisoit hommage de son talent, étoit d'ailleurs un Anglois. Pouvoit-il choisir un Mécène plus convenable pour une pièce destinée à faire goûter en France le genre de philosophie qu'il avoit trouvé établi au-delà des mers ?

L'épitre dédicatoire étoit elle-même une satire de nos mœurs, et un panégyrique des mœurs angloises. Voltaire s'y faisoit un plaisir de dire à la nation françoise de quel œil les négocians etoient regardés en Angleterre, pendant qu'on les méprisoit en France. Mais d'abord il n'y a rien de bien merveilleux que dans un pays, dont la grandeur est fondée sur le commerce, cette profession y jouisse d'une considération toute particulière. Il n'est point vrai ensuite que cette même profession fût méprisée dans le nôtre. Si le guerrier qui défend la patrie et le magistrat dépositaire des lois, y tenoient un rang plus distingué dans la société, c'est seulement parce qu'on les croyoit plus utiles que le marchand.

L'auteur vantoit surtout l'heureuse liberté de penser qu'on respiroit en Angleterre, au lieu qu'en France, tout lui sembloit ramener la barbarie, comme si ce n'est pas au contraire l'abus de cette liberté, qu'il poussa à de si grands excès qui nous y précipitoit; et

ces plaintes se trouvoient à la tête d'une tragédie dans laquelle on lui laissoit la liberté de fronder les principes de la religion nationale. Certes, quand on considère les choses très-libres en tout genre qu'il a écrites pendant sa longue carrière, on se demande ce qu'il auroit pu dire de plus, s'il eût joui de cette heureuse liberté de penser qui paroissoit être l'objet de ses vœux. Il n'y a point d'auteur anglois qu'il n'ait surpassé en irréligion et en cynisme : et si quelquefois il a été obligé de se déguiser, lorsqu'il usoit trop largement des libertés de l'église philosophique, ce léger mystère et ces petites mascarades ne faisoient réellement que rendre ses diatribes plus piquantes.

Il accordoit à ses compatriotes, pour tout avantage, la connoissance des règles du théâtre, et donnoit à nos rivaux la philosophie et l'art de penser. Est ce donc que Corneille, Racine et Molière ne pensent pas aussi bien, et beaucoup mieux encore que Shakespeare, Dryden et Congrève ? est-ce que l'Angleterre a dans l'art de penser des écrivains supérieurs à Bossuet, à Fénélon, à Bourdaloue, à Massillon, à Pascal, à Nicole, à La Bruyère, à Mallebranche ? Il entendoit vraisemblablement, par la philosophie et par l'art de penser,

un septicisme funeste sur les objets les plus importans au bonheur de la société et de l'humanité. On auroit pu opposer avec avantage aux Anglois le fameux Bayle, qui, à lui seul, en valoit un grand nombre d'autres; mais c'est là un genre dans lequel on vouloit bien céder la supériorité à l'Angleterre : nous ne l'avons malheureusement que trop surpassée à cet égard.

Il sembloit encore faire à nos voisins un mérite exclusif d'avoir une patrie, et accuser les François de préférer aux sentimens qu'elle inspire, la passion de l'amour. « A votre théâtre ou bat des mains au mot patrie, et chez nous à celui d'amour. » Mais, comme lui répond un critique dont nous aimons à recueillir les judicieuses réflexions, pouvoit-il avoir oublié l'enthousiasme qu'avoient excité, dans tous les temps, les élans patriotiques de Corneille, et ses sublimes tableaux de la vertu républicaine ? pouvoit-il ignorer que Racine, ce peintre de l'amour, si naturel et si touchant, avoit eu beaucoup de peine à balancer la mâle énergie et les sentimens romains du vieux auteur des Horaces ? Enfin, Voltaire ramenoit encore sur le tapis le triste enterrement de son amante, en lui opposant les magnifiques obsèques décernées en An-

gleterre à quelques actrices qui avoient brillé sur la scène.

C'étoit pour la première fois qu'on voyoit en France un auteur se permettre ouvertement des déclamations directes contre les lois, les usages et le gouvernement de son pays. Aussi les censeurs refusèrent-ils d'approuver l'épître dédicatoire de *Zaïre*. De là ces plaintes amères de Voltaire, qui prétendit se faire un titre contre leur sévérité, de la foiblesse qu'on avoit eue de lui laisser passer d'autres pièces pleines de traits plus hardis cent fois, et de réflexions plus hasardées. (1) Comme si une foiblesse ou une négligence échappée au gouvernement, eût pu lui ôter le droit d'être plus sévère à l'avenir. D'ailleurs il n'étoit plus question d'une simple pièce fugitive, sans conséquence, et imprimée furtivement, sans nom d'auteur, mais bien d'une pièce avouée, attachée à une tragédie représentée avec éclat, et qui, sous ce rapport, méritoit une plus sérieuse animadversion. Cependant le lieutenant de police voulut bien condescendre à négocier avec l'auteur. D'abord on exigeoit la suppression

---

(1) *Lettre à M. de Formont, oct.* 1732.

de tous les traits qui formoient entre les deux nations un contraste odieux pour la nation françoise ; puis on se réduisit à celle de l'article qui concernoit mademoiselle Le Couvreur. Enfin il fut convenu de faire deux éditions, l'une sans l'épître et avec privilége, l'autre avec l'épître et sans privilége. (1)

Ce fut sans doute une grande foiblesse, pour ne pas dire une lâcheté criminelle de la part du lieutenant de police, de transiger ainsi avec un auteur, dont l'obstination seule à vouloir conserver les traits répréhensibles que contenoit cette épître, auroit dû rendre les intentions suspectes. On peut remarquer dans cette singulière transaction le premier exemple de la condescendance du gouvernement pour les littérateurs philosophes, qui n'a été que trop imité depuis, à mesure que la hardiesse de ces novateurs s'est accrue par la foiblesse, ou même par la connivence de ceux qui auroient dû les réprimer. Quand un écrivain se permet de fronder les lois d'une juste subordination, et qu'il ne tient aucun compte des égards dus aux mœurs publiques, un tel procédé n'appartient plus à la liberté, c'est une licence coupable.

---

(1) *Même lettre. — à Thiriot, 24 févr. 1733.*

VII. « Il n'y a point de gens, dit Bayle, qui puissent se donner plus de carrière en fait de maximes impies et libertines, que ceux qui composent des pièces de théâtre; car, si on vouloit leur faire un crime de certaines licences qu'ils prennent, ils peuvent répondre qu'ils ne font que prêter à des profanes, ou à des personnes dépitées contre leur fortune, les discours que la vraisemblance exige. Il est bien certain qu'il seroit injuste d'imputer à l'auteur d'une tragédie tous les sentimens qu'il étale; mais il y a des affectations qui découvrent ce qu'on doit mettre sur son compte; et quelle chose que l'on allègue en faveur des poëtes, on peut justement interdire le théâtre à certaines pièces, soit que l'auteur y débite, soit qu'il n'y débite pas ses sentimens. Cyrano de Bergerac répandit dans son Agrippine quelques impiétés qui la firent proscrire. (1)

Cette réflexion s'applique plus spécialement aux tragédies de Voltaire qu'à celles de tout autre auteur dramatique. On y retrouve le même dessein, le même ton, le même style, les mêmes pensées qui rendent si répréhen-

(1) *Analyse de Bayle, tom. 1, p. 69.*

sibles ses ouvrages philosophiques. Ce n'est donc point le calomnier, que de lui supposer le même sens et le même but dans les uns et dans les autres. Il comprit qu'un moyen très-efficace pour faire goûter à une nation naturellement imitatrice et frivole sa nouvelle doctrine politique et religieuse, étoit de la mettre en action sur le théâtre. Assuré de l'y voir répéter tous les jours à toutes les classes du peuple, par des acteurs dont tout le talent consiste à flatter la licence et les passions, il ne pouvoit manquer de réussir au gré de ses desirs, et d'atteindre le but qu'il s'étoit proposé. Il annonça sa première tentative en ce genre dans sa tragédie de *Brutus*, dont il avoit tracé l'esquisse en Angleterre.

On dut s'appercevoir par ce coup d'essai, qu'il en avoit rapporté une doctrine politique qui ne pouvoit nullement convenir à la France. Corneille, il est vrai, en introduisant sur la scène les héros des anciennes républiques, met dans leur bouche les grands sentimens, les belles maximes, les principes de conduite qui appartenoient à leur caractère, et qui font l'objet de la tragédie; mais ce père du théâtre françois, toujours retenu par les convenances, et n'annonçant aucunement le dessein d'endoctriner les spectateurs, sut se con-

tenir dans les bornes que lui prescrivoit son art. Voltaire, avec des vues bien opposées, affecta de faire débiter, dans la pièce dont il s'agit, des maximes justement répréhensibles.

Lorsque l'ambassadeur de Porsenna demande aux sénateurs :

Quels dieux ont donc changé les droits des souverains?
Quel pouvoir a rompu des nœuds jadis si saints?
Qui du front de Tarquin ravit le diadême?

Brutus lui répond :

N'alléguez point ces nœuds que le crime a rompus,
Ces dieux qu'il outragea, ces droits qu'il a perdus.
Nous avons fait, Arons, en lui rendant hommage,
Serment d'obéisssance et non point d'esclavage,
Et puisqu'il vous souvient d'avoir vu dans ces lieux
Le Sénat à ses pieds faisant pour lui des vœux,
Songez qu'en ce lieu-même, à cet autel auguste,
Devant ces mêmes dieux, il jura d'être juste.
De son peuple et de lui tel étoit le lien.
Il nous rend nos sermens lorsqu'il trahit le sien :
Et dès qu'aux lois de Rome il ose être infidelle,
Rome n'est plus sujette, et lui seul est rebelle.

L'auteur suppose, dans toute cette tirade, que le peuple a droit de déposer son roi, en vertu d'un contrat passé entre la nation et son chef, contrat chimérique dont on ne trouve pas la moindre trace dans l'histoire d'aucun

pays. C'est le langage de tous les rebelles. C'est la doctrine des Milton, des Buchanan, des Sidney et de ces fanatiques puritains qui trempèrent leurs mains dans le sang de Charles I[er]. Les ligueurs raisonnoient sur les mêmes principes, et ce furent ces maximes qui conduisirent le malheureux Louis XVI à l'échafaud. Consacrer une pareille doctrine, c'est ouvrir la porte à tous les attentats contre l'autorité ; c'est, en brisant le ressort auquel elle doit toute son énergie, faire le mal de tout un peuple, sous le vain prétexte d'obvier à quelques inconvéniens particuliers et presque inévitables. Il est étonnant que Voltaire, au lieu de rendre odieuses ces maximes, et d'en inspirer de l'horreur, ait osé les produire sur la scène, embellies des plus vives couleurs, et revêtues des formes les plus séduisantes ; car ce sont ces maximes qui triomphent dans la tragédie de Brutus, et qui sont couronnées du succès. Cependant le public ne parut pas encore assez mûr pour ces hardiesses républicaines, puisque cette tragédie fut très-froidement accueillie aux représentations. C'est en partie pour cela qu'il se plaignoit à son Mécène, d'être un de ceux qui cultivoient les lettres en France avec moins de succès.

VIII. L'auteur fut bien dédommagé de cette indifférence du public pour *Brutus*, par l'accueil qu'on fit deux ans après à sa *Zaïre*. Dans la première de ces pièces, il avoit énoncé une doctrine politique très-républicaine, au sein d'un pays soumis au gouvernement monarchique. Dans la seconde, il étala toutes les maximes de déisme à la vue d'un peuple qui n'avoit jamais entendu retentir à ses oreilles que les graves maximes du Christianisme. Mais comme l'empire des principes religieux s'affoiblissoit graduellement par l'esprit que la dépravation de la régence avoit répandu dans la nation; comme les disputes théologiques, qui agitoient alors le royaume, et surtout la capitale, favorisoient singulièrement l'indifférence religieuse qui commençoit à faire des progrès sensibles, on ne peut douter que ces deux causes réunies n'aient beaucoup contribué au succès d'une pièce où la religion est représentée sous la forme d'un système purement philosophique, d'un assemblage de cultes divers, dont le choix est assez peu important.

Ce tolérantisme perfide, dont l'auteur avoit déjà fait l'essai dans la *Henriade*, (1) et qu'il

(1) *V.* un écrit intit. *De la philos. de la Henr.*, qui a paru l'année dernière, chez Onfroy et Brajeux.

ne cessa de reproduire dans tous ses ouvrages, tenoit évidemment au projet de changer toutes les idées religieuses de son pays. Voici comment l'héroïne de la pièce s'exprime à cet égard dans la première scène.

> Je le vois trop, les soins qu'on prend de notre enfance
> Forment nos sentimens, nos mœurs, notre croyance.
> J'eusse été près du Gange esclave des faux dieux,
> Chrétienne dans Paris, Musulmane en ces lieux.
> L'instruction fait tout, et la main de nos pères
> Grave en nos foibles cœurs ces premiers caractères
> Que l'exemple et le temps nous viennent retracer,
> Et que peut-être en nous Dieu seul peut effacer.

Il n'est pas douteux que les leçons de l'enfance n'inspirent les sentimens de la secte au sein de laquelle on est né, et que tous les objets dont on est environné pendant le cours de son éducation, tendent à confirmer dans ces sentimens, sucés pour ainsi dire avec le lait maternel. Mais proclamer sur le théâtre une pareille doctrine, l'ériger en maxime dans un lieu où il n'est pas possible de discuter un point si délicat, présenter d'une manière vague, et sans le moindre correctif, cette maxime qui exige la plus grande précision, parce qu'elle est susceptible d'un sens très-pervers; n'est-ce pas offrir aux spectateurs

des idées dangereuses, dont ils ne sont que trop portés à abuser? N'est-ce pas répandre des doutes sur la vérité de leur religion, et leur faire croire qu'ils ne sont chrétiens que par préjugé d'éducation? N'est-ce pas enfin leur insinuer que ceux qui professent l'erreur ne sauroient être coupables, parce qu'ils y sont nés, et qu'ils y ont été élevés? Il y a très-certainement des moyens de dissiper les préjugés de l'enfance, et de discerner l'erreur de la vérité. Ces moyens, réglés sur des vues pleines d'équité et de sagesse, sont un mystère qui ne sera dévoilé que dans le ciel. Et l'on ne peut, sans témérité, juger dès à présent les voies du Seigneur, en l'accusant d'avoir rendu la vérité inaccessible à la plupart des hommes, comme le supposent les maximes débitées par la philosophe *Zaïre*.

Il y a dans la pièce une foule d'inconvenances auxquelles nous ne ferions pas attention, si elles n'avoient d'autre défaut que de choquer les règles de l'art. Mais comme l'auteur ne s'est écarté de ces règles, que par sa manie de vouloir mêler la religion à ses écrits, et qu'il le fait toujours d'une manière très-profane, nous croyons devoir les faire remarquer. Par exemple, n'est-il pas étrange de voir que Zaïre, élevée dès son enfance dans

un sérail, et dans une religion où il n'est pas permis de s'instruire, soit devenue si savante parmi des eunuques et des esclaves qui ne respirent que l'amour? N'est-il pas certain que l'exemple et le temps, au lieu de nous retracer les premiers caractères que l'instruction a gravés dans nos cœurs, contribuent le plus souvent à les effacer? L'exemple des mauvaises mœurs détruit les impressions religieuses, et le temps en affoiblit le souvenir. N'est-il pas certain encore, que si Dieu seul pouvoit effacer en nous ces premiers caractères, on ne verroit pas tant d'impies ruiner le culte dans lequel ils ont été élevés? Du reste, ce n'étoient ni l'instruction qu'avoit reçue Zaïre, ni les mœurs qu'elle avoit eues sous les yeux, ni les événemens dont elle avoir été le témoin, qui la retenoient dans la religion musulmane; mais uniquement sa passion. Car on voit assez dans cette première scène, qu'elle seroit chrétienne, si elle n'aimoit Orosmane. (1) Une autre invraisemblance, non moins choquante que les précédentes, est de voir cette fille, après s'être montrée indifférente pour toutes les religions, passer tout à coup de

(1) *Lettre à M. de Formont*, 15 *déc.* 1732.

cette philosophie, à la préférence exclusive pour un culte aussi contraire à son amour que celui du Christianisme. L'auteur, il est vrai, fait intervenir la grâce ; mais les philosophes s'en étant scandalisés, il les appaisa en leur disant, que la grâce n'avoit rien qui dût les effaroucher, parce que c'est un être poétique à qui l'illusion étoit attachée depuis long-temps. (1)

Voltaire ne se borne pas à choquer toutes les bienséances, pour satisfaire sa manie de répandre à tout propos une philosophie irréligieuse ; il s'applique encore à donner, de la religion chrétienne, des idées qui ne sont propres qu'à la rendre odieuse. On reconnoît cette intention perfide dans le fanatisme grossier et barbare qu'il prête à Nerestan. Quand Zaïre demande à ce chevalier ce qu'il faut faire pour être chrétienne ; il lui répond brutalement... Détester l'empire de vos maîtres... Tandis que la religion ordonne au contraire à l'esclave d'aimer et de servir fidèlement ses maîtres, quelle que soit leur religion. (2) Le

(1) *Même lettre.*

(2) *Ephes.* VI, 5. — *Coloss.* III, 22. — *Tit.* II, 9. — *I. Petr.* II, 18.

même personnage, interrogé par sa sœur sur la peine que le Christianisme décerne contre une jeune fille qui, élevée au sérail dès le berceau, dans la religion musulmane, épouseroit un musulman, son bienfaiteur, s'écrie avec une férocité stupide.

O ciel! que dites-vous? ah! la mort la plus prompte...

Telle est la fausse idée qu'il donne de cette loi de douceur et de charité, qui abhorre l'effusion du sang, qui veut qu'on prie pour les infidèles, et fait un crime de leur donner la mort.

Dans une autre scène, le poëte abuse de l'ignorance de Zaïre pour la faire parler avec une indiscrétion révoltante, en lui mettant dans la bouche des reproches contre Dieu même.

Eh! pourquoi mon amant n'est-il pas né pour lui?
Orosmane est-il fait pour être sa victime?

Elle trouve que le titre de chrétien n'ajouteroit rien au mérite de son amant; que ses seules vertus doivent lui suffire.

Généreux, bienfaisant, juste, plein de vertus,
S'il étoit né chrétien, que seroit-il de plus?

Ces sentimens sont très-naturels dans la bouche d'une personne qui regardoit toutes les religions comme indifférentes, comme un pur effet de l'éducation. Ils sont d'ailleurs très-analogues à la doctrine que l'auteur avoit établie dans sa *Henriade*, sur la justice des héros païens.

Et si leur cœur fut juste, ils ont été chrétiens.

Orosmane pouvoit être né chrétien, et avoir moins de vertus morales; mais en le supposant chrétien et fidèle à sa religion, il auroit eu le réel et le mérite des vertus dont il n'avoit que l'écorce. On voit par ces endroits, et par mille autres de ses ouvrages, qu'il y a toujours dans Voltaire une intention cachée, quand il met en opposition le chrétien et l'homme de probité engagé dans l'erreur. C'est pour insinuer que la foi n'est point nécessaire, et que les vertus morales suffisent pour former toute la religion.

Cette tragédie entroit, comme on voit, dans le projet que Voltaire avoit formé en Angleterre contre la religion de son pays. On ne s'en apperçut pas dans le temps, ou du moins on parut n'y pas faire beaucoup d'attention. Les mêmes considérations qui avoient

fait fermer les yeux sur les paradoxes semés dans la *Henriade*, agirent en faveur de *Zaïre*. C'étoit pour la première fois qu'on voyoit un sujet national mis sur le théâtre. L'auteur avoit su exprimer en beaux vers l'éloge de nos rois, et présenter sous un jour flatteur le caractère des chevaliers françois. Ces considérations absorbèrent toute l'attention. La pièce fut reçue avec enthousiasme, malgré l'humeur chagrine de quelques censeurs. Longtemps elle fut regardée comme une pièce religieuse. On la joua souvent à la place de *Polyeucte*. On l'appeloit, même à Paris, *la Tragédie chrétienne*, quoique cette pièce, où l'auteur s'étoit proposé d'*unir l'Alcoran et l'Evangile*, (1) ne fut pas plus *chrétienne que turque*. (2)

IX. Les traits de philosophisme répandus dans la *Henriade*, dans les *stances* sur la mort de mademoiselle Le Couvreur, dans l'épître dédicatoire et dans la tragédie de *Zaïre*, n'étoient que pour pressentir le goût du public, et comme pour le préparer à recevoir le nouveau genre de philosophie que Voltaire

---

(1) *Lettre à M. de Cideville, 10 juillet 1732.*
(2) — *A M. de Formont, oct. 1732.*

se proposoit de publier. Pendant son séjour à Londres, et depuis son retour, il s'étoit beaucoup occupé d'un ouvrage auquel il attachoit la plus grande importance, et dont il espéroit le plus grand succès pour l'exécution de son projet. Nous voulons parler des *Lettres philosophiques*, ou *Lettres sur les Anglois*, qui sont maintenant fondues, sous différens titres, dans ses autres ouvrages, et principalement dans son *Dictionnaire philosophique*. Son objet apparent étoit de faire connoître à ses compatriotes la philosophie, la littérature, les sciences et les mœurs des Anglois, dont on n'avoit en France que des notions superficielles et inexactes. Mais son but réel étoit d'inspirer du goût pour les opinions de ces insulaires, de transplanter chez nous la liberté de penser, de parler et d'écrire qui existoit chez eux.

Ces lettres embrassoient une prodigieuse variété de sujets. L'auteur y discouroit d'un ton leste, et avec un style piquant, sur la théologie, la philosophie, l'histoire, la littérature, les sciences de toute espèce. Les questions les plus graves et les plus abstraites y étoient traitées avec une légèreté, une hardiesse, et sur un ton d'épigramme qui annonçoient un homme plus jaloux de gagner

les suffrages de ses lecteurs par des traits saillans et des tournures piquantes, que de mériter leur estime par des raisonnemens justes et lumineux. Mais c'est principalement sur les divers objets qui tiennent à la religion, qu'il exerçoit de préférence sa critique et sa causticité.

En ce genre, tous les partis lui étoient assez indifférens. Avec les anglicans il étoit schismatique; avec les quakers, *déiste*; avec les unitaires, arien; avec Locke, matérialiste, sans tenir à aucune secte. S'il en loue quelques-unes, c'est toujours celles qui sympathisent le plus avec cet *indifférentisme*. Car il admiroit surtout en Angleterre que chacun pût y servir Dieu à sa mode, et aller au ciel par le chemin qui lui plaît. (1) Les éloges qu'il leur donne sont ordinairement mesurés sur la distance qui les sépare de cette espèce d'intolérance qui n'est opposée qu'à l'indifférence des religions, et ils ne tombent guère que sur ce qu'elles peuvent avoir de commun avec le déisme. Ainsi les sociniens ou nouveaux ariens qui rejètent le mystère de la Trinité, lui paroissent raisonner plus *géométriquement* que ceux qui admettent ce mys-

(1) *Lettre* 5.

tère. (1) Plus ces sectes semblent se singulariser et se distinguer du gros des chrétiens, plus il affecte d'applaudir à leurs mœurs et à leurs usages. La secte bizarre des quakers pouvoit fournir bien des traits piquans, où la décence n'auroit point nui à l'élégance et à la légèreté. Une peinture simple et naïve de ses folies et de ses ridicules, auroit été un morceau curieux pour les Français, qui n'en avoient jamais vu de cette espèce. Mais par une singularité qui ne peut s'expliquer que par l'intention de présenter à ses compatriotes des contrastes propres à changer toutes leurs idées religieuses, il en fit une description merveilleuse. Il peignit le fanatique Fox, et l'établissement de la secte dont il fut le fondateur, sous des traits qui faisoient manifesment allusion à Jésus-Christ et à l'établissement du Christianisme. Il représenta les quakers comme réalisant, en Pensylvanie, la chimère de l'âge d'or, s'attachant les Sauvages par leurs vertus, tandis que les Chrétiens s'en faisoient détester. (2) Ainsi l'encens prodigué à ces sectaires n'est qu'une insulte réfléchie sur toutes les communions chrétiennes.

---

(1) *Lettre* 7. (2) *Lettres* 3 *et* 4.

Les anecdotes historiques ne s'y placent ordinairement qu'autant qu'elles fournissent des traits satiriques contre le clergé de tous les cultes, dont l'auteur parle toujours en mal et jamais en bien. Les prêtres, les évêques y sont partout représentés comme des hommes ambitieux, ignorans, vindicatifs, fanatiques, hypocrites, etc. Si Fox, dit-il, n'eût prêché que contre la guerre, il n'avoit rien à craindre; mais il attaquoit les gens d'église, et il fut bientôt mis en prison. S'agit-il de l'église anglicane, et des usages qu'elle a conservés de l'église romaine? c'est d'abord pour faire observer, d'un ton caustique, qu'elle a surtout retenu celui de faire payer les dîmes, et que les évêques y ont aussi la pieuse ambition d'être les maîtres. Mais à l'égard des mœurs, le clergé anglican lui paroît plus réglé que celui de France, quoique le premier fréquente les cabarets, parce que les évêques anglois sont tous pédans et mariés. C'est ainsi qu'il remplit le double objet de décrier le clergé de tous les cultes, et de mettre le clergé schismatique au-dessus du clergé catholique, l'église anglicane au-dessus de l'église gallicane.

Il n'est pas jusqu'aux morceaux traduits des auteurs anglois, qui ne soient assez souvent

des extraits d'endroits favorables à l'incrédulité, et l'estime que l'auteur en fait est toujours proportionnée à l'excès de leur licence. Ici c'est une description de l'Italie, par le lord Harvey, mise au-dessus de tout ce qui avoit paru de plus poliment écrit par les plus ingénieux auteurs anglois et françois, et dont le principal mérite est de contenir des épigrammes contre les moines, les prêtres, les papes, et en général contre les prétendues superstitions romaines. (1) Là, c'est un discours du comte de Rochester, qui attaque avec beaucoup de vivacité la liberté de l'homme, les dogmes de la religion chrétienne, la vie solitaire et contemplative. (2) Ailleurs, c'est Shakespeare, qui exprime par la bouche de Hamlet, le désespoir, le doute, l'incrédulité, qui met en question l'existence de Dieu et celle d'une autre vie, qui traduit les prêtres comme des fourbes et des hypocrites, traite de vain *scrupule* la crainte qui empêche de terminer ses jours malheureux par un *heureux homicide*.

Et d'un héros guerrier fait un chrétien timide. (3)

---

(1) *Lettre* 20. (2) *Lettre* 21. (3) *Lettre* 18.

En général, toutes ces lettres, dont le titre sembloit n'annoncer que des objets de sciences naturelles, contiennent une foule de discussions, de réflexions, d'observations vagues et superficielles sur la religion, dans les matières même qui paroissoient y avoir le moins de rapport. Tout cela jeté au hasard, mais non sans dessein, loin d'éclaircir les questions, ne fait que les embrouiller, qu'en donner des idées confuses. Ce n'est pas qu'il n'y ait quelques bonnes observations, même dans les lettres les plus repréhensibles. Mais ce qu'elles présentoient de bon, paroissoit ne s'y trouver que pour servir de passe-port à un plus grand nombre d'assertions téméraires qu'il vouloit mettre en circulation. Tout y annonçoit le dessein prémédité d'innover et de changer les idées reçues sur les objets les plus importans en métaphysique, en morale et en religion. C'est sous ce rapport que l'ouvrage excita la surveillance de la police.

X. Voltaire, qui a toujours cherché à rendre le gouvernement complice du projet qu'il avoit conçu de fronder toutes les institutions de son pays, vouloit se ménager les moyens d'obtenir, au moins, une permission tacite pour la publication de ses lettres. On la lui avoit même promise, sans trop savoir à quoi

l'on s'engageoit, quoique ce qui s'étoit passé au sujet de la Henriade et de l'épître à Falkener, eût dû rendre la police plus difficile sur ses productions. Le desir et l'espoir de se procurer cette permission le portèrent à sacrifier quelques traits hardis, qui auroient pu exciter de trop fortes réclamations : c'est ce qu'il appeloit *gâter* son ouvrage. (1) « Je suis obligé, disoit-il, de changer tout ce que j'avois écrit à l'occasion de Locke, parce qu'après tout, je veux vivre en France, et qu'il ne m'est pas permis d'être aussi philosophe qu'un Anglois. Il me faut déguiser à Paris ce que je ne pourrois dire trop fortement à Londres. Cette circonstance malheureuse, mais nécessaire, m'a fait rayer plus d'un endroit assez plaisant sur les quakers et les presbytériens. Le cœur m'en saigne.... J'ai lu au cardinal de Fleury deux lettres sur les quakers, desquelles j'ai pris grand soin de retrancher tout ce qui pouvoit effaroucher sa dévote éminence, et il a trouvé ce qui en restoit assez plaisant; mais le pauvre homme ne sait pas ce qu'il a perdu. (2)

---

(1) *Lettre à M. de Cideville, 4 janv. 1732.*

(2) *Lettre à M. de Formont, déc. 1732.*

Les lettres sur les quakers et sur les presbytériens renfermoient effectivement des traits fort plaisans, bien faits pour dérider la vieille Eminence, d'autant que quelques-uns frappoient plus ou moins directement sur une classe d'hommes que le cardinal poursuivoit à toute outrance, comme quand l'auteur dit que les prédicans presbytériens se détestent réciproquement avec presqu'autant de cordialité qu'un janséniste damne un jésuite. Mais il n'eut garde de lui lire les endroits où le baptême est représenté comme une cérémonie judaïque, puérile et superstitieuse, où les sacremens sont traités d'inventions humaines, parce que le nom ne s'en trouve pas dans l'Ecriture; où il fait la satire de la liturgie sacrée, du ministère ecclésiastique, des évêques, des prêtres; où il qualifie l'*Arianisme* de pure opinion, etc.

Quant à Locke, on peut juger des sacrifices que Voltaire fit dans la lettre concernant ce philosophe, par la manière dont il en parle dans sa correspondance confidentielle. « Il n'y a qu'une lettre touchant Locke, dit-il; la seule matière philosophique que j'y traite est la petite bagatelle de l'immortalité de l'âme; mais la chose est de trop de conséquence, pour la traiter sérieusement. Il a

fallu l'égayer, pour ne pas heurter de front nosseigneurs les théologiens, gens qui voyent si clairement la spiritualité de l'âme, qu'ils feroient brûler, s'ils pouvoient, le corps de ceux qui en doutent. » (1) Il auroit bien voulu persuader que l'idée du philosophe anglois sur les deux grandes questions de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, est aussi conforme que toute autre au système du christianisme; (2) mais, n'y pouvant réussir, il fut obligé de se réduire à des modifications qui lui coûtèrent beaucoup, parce qu'elles *obscurcissoient* Locke. (3)

La lettre sur Pascal souffrit encore de plus fortes contradictions. Ce profond apologiste de la religion y étoit représenté comme un misantrope atrabilaire, un dévot satirique, qui attaque trop souvent et trop cruellement l'humanité, et ses *Pensées* comme un tissu de parallogismes éloquens. (4) Le critique prétendoit même qu'au lieu de le blâmer, on devoit lui savoir gré de sa modération dans

(1) *Au même*, 15 *décemb.*

(2) *Au même, avr.* 1734.

(3) *Au même, déc.* 1734.

(4) *A M. de Cideville*, 1 *juil.* 1733.

la censure qu'il en faisoit. « Je ne crois pas que le petit nombre des vrais philosophes, qui, après tout, font seuls à la longue la réputation des ouvrages, me reprochent beaucoup d'avoir contredit Pascal. Ils verront au contraire combien je l'ai ménagé; et les gens circonspects me sauront gré d'avoir passé sous silence le chapitre des miracles et des prophéties, deux chapitres qui démontrent bien à quel point de foiblesse les plus grands génies peuvent arriver, quand la superstition a corrompu leur jugement. Quelle belle lumière que Pascal, éclipsée par l'obscurité des choses qu'il avoit embrassées! En vérité, les prophéties qu'il cite ressemblent à Jésus-Christ comme au *Grand-Thomas*: et cependant, à la faveur d'un sens forcé, un génie tel que lui prend toutes ces vessies pour des lanternes. » (1) Ce Grand-Thomas, qui est ici comparé à Jésus-Christ, étoit un charlatan du Pont-Neuf, qui abusoit de la crédulité de la populace par ses prédictions. « Savez-vous bien, disoit encore Voltaire, que j'ai fait prodigieusement grâce à ce Pascal. De toutes les prophéties qu'il rapporte, il n'y en a pas

(1) *A M de Formont*, 26 *juill.* 1733.

une seule qui puisse.... cependant je n'en ai rien dit ; et l'on crie. Mais, laissez moi faire. » (1)

M. de Formont, son ami, qu'il consulta à cette occasion, pour savoir à quel point il falloit respecter les *impertinences théologiques*, n'étoit nullement d'avis qu'il argumentât contre Pascal. Ce conseil, dicté par la prudence, ne convenoit guère à un caractère aussi impétueux, que les obstacles et les contradictions ne faisoient qu'irriter davantage. Il comptoit d'ailleurs sur la protection des jésuites, qu'il s'étoit ménagée en disant beaucoup de mal de leurs adversaires. « Si je déplais aux fous de jansénistes, j'aurai pour moi ces... de révérends pères. » (2) Ce stratagème ne lui réussit qu'à demi. Le ressentiment des Jésuites contre l'auteur des *Provinciales* les rendit à la vérité fort indulgens pour la lettre sur Pascal, mais, comme ils n'avoient pas le même motif pour épargner les autres, ils ne leur firent point de grâce. (3)

Enfin, ses amis vouloient le dissuader d'in-

(1) *A M. de Maupertuis*, 29 *avril* 1734.

(2) *A M. de Cideville*, 3 *juill.* 1733.

(3) *Mém. de Trévoux*, 1735, *art.* 6 *et* 50.

sérer cette fameuse lettre dans la première édition, sauf à lui donner place dans une seconde; mais il trouva encore des prétextes pour éluder ce conseil. « Je ne peux, leur répondit il, réserver l'impression de mon Anti-Pascal pour une seconde édition; parce que si l'on doit crier, j'aime mieux qu'on crie contre moi une fois que deux; et qu'après avoir parlé si hardiment dans mes lettres angloises, venir encore attaquer le défenseur de la religion, et renouveler les plaintes des bigots, ce seroit s'exposer à deux persécutions, dont la première ne sera pas sans doute sans quelque défense expresse d'écrire sur ces matières. » (1)

On voit donc que Voltaire ne se prêtoit qu'avec humeur aux modifications qu'on exigeoit de lui, et qu'il n'en voulut jamais faire que d'insuffisantes. Aussi ne put-il obtenir la permission tacite dont il s'étoit flatté et qu'on lui avoit fait espérer. Les détails du manège qu'il employa pour faire paroître son ouvrage furtivement, pour surprendre la vigilance de la police, pour se soustraire aux poursuites du parlement, pour se ménager

(1) *A Thiriot*, 14 *juill.* 1733.

des protecteurs à la cour, seront mieux placés dans la vie philosophique de l'auteur. Il nous suffit pour le présent d'avoir fait observer sa marche dans l'exécution du projet formé par lui d'opèrer un changement funeste dans les mœurs et les opinions de son pays. Ce projet n'échappa point alors à la pénétration de quelques hommes d'état, ses amis, et qui, sans avoir une conscience très-timorée, en prévirent les fâcheux effets. (1) Aussi les Lettres philosophiques furent-elles dénoncées dès leur première apparition, comme un ouvrage qui attaquoit la religion, les mœurs, le gouvernement et tous les bons principes. Le parlement, par son arrêt du 10 juin 1734, ne fit donc que se conformer à l'opinion de tous les honnêtes gens, en les condamnant à être lacérées et brûlées par la main de bourreau, comme scandaleuses, contraires à la religion, aux bonnes mœurs, au respect dû aux puissances. Il ne nous sera pas difficile de justifier ces qualifications.

XI. Pour mieux réussir dans le dessein de faire goûter en France la philosophie qu'il

---

(1) *Les loisirs d'un ministre d'état*, — *Mémoires de Maurepas*, *tom.* 4, *p* 231.

avoit apportée d'Angleterre, Voltaire commença par déprimer celle de Descartes et de Mallebranche, que peut-être il n'avoit jamais lus sérieusement, ou du moins, comme il l'avoue lui-même, il n'avoit guère étudiés que dans des pays où l'on traitoit très-mal ces deux *maîtres d'erreurs*, (1) dont les conceptions doivent être mises dans la classe des rêveries péripatéticiennes et scolastiques. Cette conjecture est d'autant plus vraisemblable, que leur doctrine se trouvoit entièrement défigurée dans son ouvrage. Il faisoit dire par exemple au premier : « que l'âme est la même chose que la pensée, que l'on pense toujours, et que l'âme arrive dans le corps, pourvue de toutes les notions métaphysiques, connoissant Dieu, l'espace, l'infini, ayant toutes les idées abstraites, remplie enfin de belles connoissances, qu'elle oublie malheureusement en sortant du ventre de sa mère. » (2)

Descartes étoit assurément bien éloigné de prétendre que toutes les idées sont innées. Il en admettoit que l'âme reçoit successivement, à mesure que de nouveaux objets se présen-

(1) *Lettre à M. de Mairan*, 11 *sept.* 1738.

(2) *Lettre* 13.

tent à nos sens, ou qu'en comparant entre elles celles qu'elle possède déjà, elle acquiert de nouvelles connoissances par cette comparaison; mais il ne vouloit pas qu'elles vinssent toutes par le canal des sens. Il croyoit, par exemple, que l'idée de Dieu est gravée dans l'âme, dès le moment de sa création, qu'elle ne fait que se développer à mesure que nos connoissances prennent de l'accroissement. « Je me persuade, dit ce grand philosophe, que l'âme d'un enfant n'a jamais eu de conceptions pures, mais seulement des sensations confuses; et encore que ces sensations confuses laissent quelques vestiges dans le cerveau, qui y demeurent durant tout le reste de la vie. Ces vestiges néanmoins ne suffisent pas pour nous faire connoître que les sensations qui nous arrivent étant adultes, sont semblables à celles que nous avons eues dans le ventre de nos mères, ni par conséquent à nous en faire ressouvenir, à cause que cela dépend de quelque réflexion de l'entendement ou de la mémoire intellectuelle, dont on n'a pas d'usage quand on est au ventre de sa mère. » (1) Il donne bien ailleurs aux

(1) *Tom. 2, lettre 4, p. 25.*

enfans des pensées; mais ce sont seulement des pensées directes, et nullement des pensées réfléchies ; et ce mot de *pensée*, il le prend, d'après beaucoup de philosophes, dans le sens le plus étendu, pour tout sentiment, toute sensation, toute opération de l'âme. (1)

En défigurant ainsi la doctrine de Descartes, il seroit possible que le critique ne l'eût fait que pour la tourner en ridicule. Il n'en est pas ainsi de l'infidélité qu'il commit envers Mallebranche, auquel il attribuoit l'opinion des idées innées. Une erreur de cette force ne pouvoit provenir que de ce qu'il n'avoit pas même lu le livre où ce philosophe traite de cette matière. Ce ne fut qu'après qu'on lui eût montré, qu'il y a dans la *Recherche de la vérité* un chapitre entier pour combattre ce système, qu'il eut recours à l'excuse triviale de tous les auteurs superficiels, en rejetant cette faute sur l'ignorance ou la négligence des imprimeurs. (2)

Après avoir ainsi cherché à déprimer les deux grands maîtres de l'école françoise, l'auteur des Lettres philosophiques présentoit

(1) *Lettre* 6, *p.* 29.

(2) *Lettre à l'abbé Prévost, juin* 1738.

les philosophes anglois comme devant être les précepteurs du genre humain. (1) Et de tous ces philosophes, Locke étoit sans contredit le premier. Pour le prouver, il rapporte pêle-mêle en deux mots, et sans ordre, sans discussion, sans justesse, les opinions des anciens et des modernes philosophes, les sentimens des premiers pères, les obscurités des scolastiques, puis il ajoute : « Tant de raisonneurs ayant fait le roman de l'âme, un sage est venu, qui en a fait modestement l'histoire. M. Locke a développé à l'homme la raison humaine ; comme un excellent anatomiste, il explique les ressorts de l'esprit humain ; il s'aide partout du flambeau de la physique ; il ose quelquefois parler affirmativement ; il ose aussi douter. (1)

Connoître notre principe, nos devoirs, notre future destinée, voilà en quoi consistent les notions essentielles que nous devons avoir sur l'âme. On peut les posséder sans être en état de développer ses ressorts. Les Pères les connoissoient à cet égard, du moins aussi bien que Locke, quoiqu'ils ne se fussent pas occupés autant que lui de recherches curieuses.

(1) *Lettre* 2.   (2) *Lettre* 13.

sur son origine, sa nature et ses opérations. Du reste, nous ne voyons pas que, sur l'origine des idées, sur l'acquisition de nos connoissances, sur la cause efficiente qui les produit, il nous ait appris plus de choses que Descartes et Mallebranche. Nous ne sommes pas à cet égard plus avancés que nous ne l'étions auparavant. Combien donc l'histoire tracée par le philophe anglois ne manque-t-elle pas de parties essentielles pour la compléter ! combien même celles qu'il a traitées ne sont-elles pas défectueuses, pour ne rien dire de plus ! Car, quoique Voltaire prétende qu'il possédoit en ce genre un fond de richesses bien assuré, (1) il est certain, comme l'observe Leibnitz, meilleur juge en cela que lui, que ces richesses étoient susceptibles de réduction, que ces fonds étoient fort éventuels; que dans toutes les parties que Locke a embrassées, il a répandu plus d'erreurs dangereuses, qu'il n'a établi de vérités utiles; enfin que sa métaphysique étoit très-superficielle. (2)

Concluons de tout cela, que les *rêveries*

---

(1) *Le philos. ignorant, quest.* 29.

(2) *Lettre à M. de Montmort*, 14 *mars* 1714.

que Voltaire reproche aux deux philosophes françois sur ces différens articles, n'ont d'autre fondement que les impostures de leur censeur. Locke auroit eu sans doute plus d'égards pour eux, que n'en a son panégyriste. C'est dans les ouvrages de Descartes qu'il commença à connoître la bonne philosophie et à prendre du goût pour elle. « Leur lecture produisit en lui, dit d'Alembert, le même effet que produiroit la lumière qui brilleroit pour la première fois aux yeux d'un aveugle de naissance. » (1) Quiconque a lu le livre du philosophe anglois, ne peut ignorer combien l'auteur a profité des profondes méditations de Mallebranche, qui lui a surtout fourni son beau chapitre sur les bornes de nos connoissances. Il se seroit donc bien gardé de confondre ces deux grands hommes avec les vains discoureurs du portique et de l'académie, ou avec les scolastiques des siècles d'ignorance. Voyez effectivement avec quelle estime et quels égards il parle du dernier, en combattant son sentiment sur ce qu'on voit tout en Dieu. (2).

---

(1) *Disc. prélim. de l'Encyclop.*

(2) *OEuvres diverses, tom.* 2, *p.* 146 *et suiv.*

XII. Voltaire avoit mis une certaine adresse dans sa tactique. Ce ne fut ni la philosophie de Tindall, de Toland, de Collins, ni celle des autres libre-penseurs anglois, généralement décriés dans leur propre pays, qu'il chercha d'abord à introduire dans le sien. Cette entreprise révoltante n'auroit point eu de succès; les esprits n'étoient point encore assez mûrs, comme ils le devinrent depuis, pour recevoir une doctrine aussi grossièrement irréligieuse. Il jugea plus à propos de s'attacher à celle de Locke, comme étant plus habile, plus enveloppée, comme s'annonçant sous une certaine apparence religieuse, par le respect que son auteur témoignoit pour la révélation. Il consacra une de ses lettres à lui donner la forme qui lui parut la plus convenable, dans l'état où se trouvoient alors les esprits. Il lui fallut pour cela employer beaucoup d'art; car l'ouvrage de ce philosophe avoit fait jusqu'alors peu de sensation en France. Son système n'avoit jamais pu parvenir à y supplanter ceux de Descartes et de Mallebranche, qui régnoient dans les écoles et dans les académies.

C'est en vain que Voltaire prétend rendre raison de cette défaveur, en disant que le livre

de Locke étoit *calomnié* parmi nous. (1) Car, en supposant que la philosophie angloise eût mieux valu que celle qui étoit alors en vogue dans l'enseignement public, on sent qu'il falloit du temps pour lui faire obtenir la préférence. L'amour-propre national devoit naturellement se tenir en garde contre une étrangère qui venoit combattre une rivale son aînée, qui jouissoit de tous les avantages que l'on a pour défendre le sol sur lequel on est né. D'ailleurs, les systèmes de Descartes et de Mallebranche tendoient, dans leur ensemble, à confirmer la religion chrétienne, et à l'investir de toutes les ressources qu'elle peut tirer de la raison éclairée des lumières de la foi. Le premier nous avoit marqué le point où l'on doit s'arrêter dans ses recherches. Sa méthode circonspecte étoit regardée comme conduisant sûrement à la véritable philosophie. Elle apprenoit le sage tempérament qu'il convient de garder dans l'examen des préjugés, avant d'en secouer le joug. Ce génie si entreprenant avoit su distinguer les objets que la raison humaine a le droit d'approfondir, de ceux qu'elle doit révérer, employant à la découverte des uns tout ce que

(1) *Dict. philosoph.*, *art.* Locke, *sect.* 2.

la nature lui avoit donné de pénétration et de sagacité, et portant dans la méditation des autres, tout ce que la religion inspire de docilité et de respect. Dans les choses même qui sont du ressort de l'esprit humain, le doute qu'il nous prescrit et dont il nous expose les principes, n'étoit qu'une voie sûre pour parvenir à la connoissance du vrai, et non un état fixe où l'on dût s'établir. Ni lui ni son sublime disciple Mallebranche n'ont jamais imaginé qu'il fut permis de remettre perpétuellement en question les premiers principes de la morale et de la société. Celui-ci, en particulier, fonde toute sa philosophie sur la doctrine du péché originel que Voltaire combattoit dans la vingt-cinquième des Lettres philosophiques. Il établit fortement l'immortalité de l'âme sur laquelle Locke répand des doutes très-alarmans.

Leur philosophie s'amalgamoit donc beaucoup mieux avec la doctrine religieuse du pays, que la philosophie angloise, qui, dans plusieurs de ses parties, paroissoit favoriser des dogmes anti-religieux. (1) Voilà en quoi

---

(1) Voyez l'excellent ouvrage de M. Roche, de l'Oratoire, intitulé, *Traité de la nat. de l'âme et de l'origine de ses connoissances*, *etc.*, *trois. part.*

consistoient ses vrais titres de préférence. On n'avoit pas encore secoué le joug de cette prétendue superstition, dont la chute a entraîné la ruine des mœurs publiques, pour passer légèrement sur une aussi importante considération. Il n'est donc pas nécessaire de dire que Locke avoit été calomnié, pour expliquer son peu de succès. Car ce n'est point le calomnier, que de lui reprocher des principes dont les conséquences pouvoient être infiniment dangereuses, comme l'événement ne l'a que trop prouvé, et des systèmes même positifs qui attaquoient directement la morale naturelle et religieuse.

La raison pour laquelle la philosophie de Locke avoit fait si peu de progrès dans nos écoles, est précisément celle qui portoit Voltaire à lui élever un trône sur les débris de celui qu'occupoient Descartes et Mallebranche. Son injuste partialité provenoit encore moins d'une aveugle prévention pour des étrangers, que du dessein prémédité de décréditer tous les apologistes du christianisme, de quelque pays qu'ils fussent, et d'inspirer un grand intérêt pour ceux dont les écrits pouvoient être nuisibles à la religion. Car les Clarke, les Warburton et les autres savans d'Angleterre qui ont consacré leurs veilles et leurs talens

à la défense des principes religieux, contre les prétendus philosophes de leur nation, n'ont pas été plus épargnés par lui que ces deux philosophes françois. Enfin, il ne lui étoit pas indifférent, dans le projet qu'il avoit formé de détruire la religion de Jésus-Christ, de mettre en recommandation un philosophe qui, dans son *Christianisme raisonnable*, avoit enseigné une doctrine plus analogue à celle des sociniens.

Au surplus, Voltaire n'est pas toujours d'accord avec lui-même dans le jugement qu'il porte du philosophe anglois. Tantôt il en fait un pyrrhonien qui doute de tout, quoique le pyrrhonisme soit souvent et solidement réfuté dans ses ouvrages; tantôt un dogmatiste qui prononce hardiment sur les questions les plus difficiles de la métaphysique, quoiqu'il reconnoisse avoir puisé chez lui beaucoup de doutes. Quelquefois il lui reproche de n'avoir pas été aussi loin qu'il auroit dû le faire, et d'avoir *étranglé* des vérités qui ne demandoient qu'à sortir de sa plume: (1) ce qui regarde vraisemblablement les endroits où il n'est pas assez tranchant sur

(1) *Lettre à M. de Formont*, 27 *juin* 1734.

la nature et les attributs de l'âme, ceux où il use de quelque réserve sur la révélation, en se renfermant dans le cercle tracé par les sociniens, n'osant pas franchir ouvertement la ligne qui les sépare des déistes. Il va même jusqu'à l'accuser d'hypocrisie en ce genre, parce que, croyant les mystères du christianisme contraires à la raison, il n'en paroît pas moins les révérer. Enfin, après avoir dit qu'il n'y a dans son livre que des vérités, (1) il avoue que Hobbes, dont la doctrine lui paroît extrêmement défectueuse, fut son précurseur en plusieurs choses importantes, et que le disciple a tiré du système de son maître des conséquences qu'on ne sauroit lui pardonner. (2).

XIII. Le système de Locke sur l'origine des idées entraîne des conséquences de plus d'un genre, que cet auteur avoit fortement désavouées. Il a entr'autres une liaison assez étroite avec celui de la possibilité de la matière pensante, qui est présenté comme probable dans l'*Essai concernant l'entendement humain*. L'un et l'autre système conduisent

---

(1) *Siècle de Louis XIV*, ch. 34.

(2) *Le philos. ignorant*, quest. 37.

naturellement au pur matérialisme, et l'avoisinent de très-près. C'est sous ce rapport que Voltaire s'attacha à les populariser dans son pays, et qu'il les exposa, surtout le dernier, sur un ton bien plus positif que ne l'avoit fait le philosophe anglois. Il ne crut pas que le premier eût besoin d'être discuté, et il prononça dogmatiquement que Locke avoit entièrement ruiné les idées innées, et prouvé sans réplique, que toutes nos idées viennent des sens. Cet arrêt ne fut pas cependant regardé comme rendu en dernier ressort, et l'appel qu'on en interjeta subsiste encore dans tout son effet.

La question de la possibilité de la matière pensante lui parut devoir être traitée un peu plus sérieusement. Locke avoit dit : « Nous ne serons jamais peut-être capables de connoître si un être purement matériel pense, ou non. » Ces paroles, où, à la faveur de quelques subtilités métaphysiques, il avoit osé jeter du doute sur une vérité que son antiquité et son universalité rendent vénérable, que la raison et la foi garantissent, à laquelle le sentiment intérieur et le consentement général donnent un plein assentiment, lui valurent de la part de Voltaire le titre de philosophe sage et modeste par excel-

lence, et l'honneur d'être placé au-dessus de tous les anciens et de tous les modernes qui avoient distingué l'âme de la matière, par la faculté qu'elle a de penser.

Mais ce que Locke avoit laissé dans le doute, Voltaire ne craignit point de le décider affirmativement. Le premier s'étoit exprimé avec beaucoup de circonspection, témoignant un certain respect pour l'opinion contraire à la sienne, et conservant les égards convenables pour les philosophes dont il combattoit le système. Au lieu que le dernier, en développant à sa manière celui du philosophe anglois, le présentoit d'un ton très-positif, ne négligeant aucun des sophismes propres à métamorphoser les doutes de Locke, en autant de propositions démontrées. En rapprochant les Lettres philosophiques de sa Correspondance secrète, voyez comme il cherche à couvrir d'odieux et de ridicule quiconque auroit osé combattre, ou même ne pas adopter sans réserve, soit le paradoxe en lui-même, soit les conséquences hardies qu'il en tiroit, et sur lesquelles son auteur avoit observé une prudente retenue. Voyez avec quelle complaisance il trace le tableau des inquiétudes et des alarmes que les nouvelles idées avoient d'abord causé en

Angleterre, et qu'elles commençoient à exciter en France. Voyez encore comme il prodigue la raillerie, les invectives, les outrages au clergé des deux pays, qui montroit le plus de répugnance pour ces nouveautés dangereuses. Il accuse les uns de se livrer à des imputations calomnieuses, pour des questions qu'il s'obstinoit à vouloir faire passer pour des questions de pure philosophie, absolument indépendantes de la foi.

Mais comment les théologiens anglois auroient-ils pu rester indifférens sur les conséquences d'un doute qui ne tarda pas à être érigé en certitude par les disciples de Locke? N'étoit-il pas évident que ce principe une fois supposé, il seroit très-facile d'en déduire et la matérialité et la mortalité de la substance pensante? En vain l'auteur nioit cette double erreur, elle n'en naissoit pas moins de son système. Les théologiens anglois avoient donc raison de sonner le *tocsin d'alarme*. Ils ne furent pas les seuls. Bayle, Leibnitz et autres, qui n'étoient rien moins que des *dévots superstitieux*, exprimèrent les mêmes craintes. (1) Le docteur Stillingfleet, dit Vol-

(1) Voyez ci-dessus, *tom.* 1, *ch.* 5, § 9 *et* 10.

taire, étant entré en lice sur ce point avec Locke, fut battu, car il raisonnoit en docteur, et Locke en philosophe. Ce n'est là qu'une épigramme ; car la raison nous dicte que si la véritable philosophie consiste à raisonner juste et à établir la vérité, Stillingfleet, défendant la spiritualité et l'immortalité de l'âme contre Locke, qui les sappoit, c'est le premier qui étoit le vrai philosophe. Son tort, aux yeux de Voltaire, fut sans doute de raisonner en homme religieux contre celui qui déployoit toute la subtilité de son esprit pour détruire, ou du moins pour affoiblir un dogme fondamental auquel la raison et la religion rendent un hommage solennel.

XIV. Voltaire se croyoit à l'abri de toute censure, en disant : « qu'il ne s'agissoit point de religion dans cette affaire ; que c'étoit une question purement philosophique, très-indépendante de la foi et de la révélation ; qu'il importe peu à la religion de quelle substance soit l'âme, pourvu qu'elle soit vertueuse. » On convient que la question de l'âme est, à certains égards, du ressort de la philosophie. Mais sa durée, ses devoirs, sa destinée sont l'objet de la théologie. Son immortalité est le fondement de la morale. Qui oseroit en effet soutenir de bonne foi que l'âme sera également

portée à la vertu, soit qu'elle se croie matérielle ou immatérielle, mortelle ou immortelle ; car ces deux questions sont indivisibles, et ne peuvent, sous ce point de vue, être livrées aux décisions des philosophes.

L'auteur prétend qu'il est impossible de démontrer l'immortalité de l'âme, puisqu'on dispute encore sur sa nature, et qu'il faut connoître à fond un être créé, pour décider s'il est immortel ou non. Ce raisonnement roule sur ces deux principes ; l'un que l'on n'a de certitude que dans les choses où tous les hommes s'accordent ; l'autre, qu'on ne peut raisonnablement affirmer quoi que ce soit d'un sujet, à moins de le connoître à fond. Comme si parce qu'on dispute encore sur la divisibilité de la matière à l'infini, il étoit impossible de démontrer cette divisibilité à l'infini ; et comme si, sans connoître toutes les propriétés possibles d'un être, on ne pouvoit pas connoître celles qui lui sont essentielles. Assurément nous ignorons bien des choses sur la nature des esprits ; mais nous pouvons parvenir à la connoissance de leurs devoirs et de leurs fins ; c'est même là tout ce qui nous intéresse. Car qu'on sache les replis et les opérations les plus intimes de l'âme, on n'en sera ni plus heureux, ni plus

ou plutôt la raison et la foi. Il étendoit cette distinction à tous les objets de la foi, et en particulier aux mystères. « Nos mystères, lisoit-on dans sa lettre, ont beau être contraires à nos démonstrations, ils n'en sont pas moins révérés par nos philosophes, qui savent que les objets de la raison et de la foi sont de différente nature. Mais n'est-il pas évident que si les mystères sont contraires à une véritable démonstration, ils sont faux. Dire qu'un même objet puisse être vrai dans l'ordre de la foi, et faux dans l'ordre de la nature, c'est une contradiction palpable. Ce qui est faux ne peut être révélé, et ce qui est révélé ne peut être faux; la foi et la raison ayant le même Dieu pour auteur.

C'étoit toujours dans l'intérêt de sa chère philosophie, et pour écarter la foi, qu'on lisoit dans sa même lettre, « qu'il ne faut jamais craindre qu'aucun sentiment philosophique puisse nuire à la religion; que jamais les sectes des philosophes ne feront une secte de religion, attendu qu'ils n'écrivent point pour le peuple; que le nombre de ceux qui pensent est excessivement petit, et que ceux-là ne s'avisent pas de troubler le monde. » Ainsi les philosophes pourront librement soutenir toutes sortes d'erreurs, et ces erreurs se-

Cette distinction, introduite par Bayle, et que Voltaire cherchoit à accréditer, dans les matières qui tiennent également à la philosophie et à la théologie, a évidemment pour but, en détruisant les preuves philosophiques d'une certaine vérité, de la sapper par son fondement, et d'en insinuer la prétendue absurdité. Cependant nous devons considérer la philosophie et la théologie comme deux sœurs qui ne sauroient jamais être en guerre l'une contre l'autre, non plus que la raison et la foi qui en sont les objets. La théologie n'est donc point contraire à la philosophie; mais seulement au-dessus d'elle, comme la foi est au-dessus de la raison. La spiritualité de l'âme est si bien un point de théologie et de foi, que le matérialisme est une négation de foi, et se réduit en un pur athéisme. Car que devient la religion dans un système où l'âme meurt avec le corps? Peu importe au matérialiste que Dieu existe ou non dans une région supérieure et éloignée de lui, pourvu que son âme soit mortelle, et qu'au sortir de ce monde Dieu ne lui soit plus rien.

Ce n'est pas seulement sur la double question de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, que l'auteur cherchoit ainsi à mettre en opposition la philosophie et la théologie,

ou plutôt la raison et la foi. Il étendoit cette distinction à tous les objets de la foi, et en particulier aux mystères. « Nos mystères, lisoit-on dans sa lettre, ont beau être contraires à nos démonstrations, ils n'en sont pas moins révérés par nos philosophes, qui savent que les objets de la raison et de la foi sont de différente nature. Mais n'est-il pas évident que si les mystères sont contraires à une véritable démonstration, ils sont faux. Dire qu'un même objet puisse être vrai dans l'ordre de la foi, et faux dans l'ordre de la nature, c'est une contradiction palpable. Ce qui est faux ne peut être révélé, et ce qui est révélé ne peut être faux; la foi et la raison ayant le même Dieu pour auteur.

C'étoit toujours dans l'intérêt de sa chère philosophie, et pour écarter la foi, qu'on lisoit dans sa même lettre, « qu'il ne faut jamais craindre qu'aucun sentiment philosophique puisse nuire à la religion; que jamais les sectes des philosophes ne feront une secte de religion, attendu qu'ils n'écrivent point pour le peuple; que le nombre de ceux qui pensent est excessivement petit, et que ceux-là ne s'avisent pas de troubler le monde. » Ainsi les philosophes pourront librement soutenir toutes sortes d'erreurs, et ces erreurs se-

ront sans danger pour la religion. Il est bien certain que jamais les sectes des philosophes ne feront une secte de religion, puisque leur objet est de détruire toutes les religions positives. C'est même le seul point dans lequel elles se réunissent, quoiqu'elles soient assez peu d'accord entr'elles sur toute autre chose. Ainsi les déistes, les matérialistes, les athées forment réellement autant de sectes conjurées contre le Christianisme. Comment Voltaire d'ailleurs pouvoit-il dire que les philosophes n'écrivent pas pour le peuple, lui qui leur a appris à semer leurs principes irréligieux dans toutes les branches de la littérature, dans les histoires, dans les pièces dramatiques, dans les romans, dans les pièces fugitives ; enfin dans une foule de livres destinés à mettre leur doctrine à la portée des dernières classes de la société?

XV. Pour en revenir au sujet principal de la lettre sur Locke, il résulte de tout son contenu, que Voltaire, en développant le système de ce philosophe, le présentoit d'une manière plus positive et plus imposante ; qu'il annonçoit le projet de le faire triompher, afin d'introduire une philosophie irréligieuse sur les ruines de celle qui régnoit alors en France ; parce que celle-ci n'auroit jamais pu se prê-

ter aux changemens qu'il se proposoit de faire subir à la religion de son pays ; qu'en employant des armes plus tranchantes que celles du philosophe anglois, il vouloit emporter par la terreur ce qu'il n'espéroit point de pouvoir obtenir par la persuasion. Son succès ne fut pas cependant aussi prompt et aussi complet qu'il se l'étoit promis.

Il avoit fallu vingt ans, comme on l'a déjà observé, pour débiter à Paris la première édition françoise du livre de Locke sur l'entendement humain. (1) Ce livre ne commença à faire quelque sensation que par la notice que Voltaire en donna dans la troisième des *Lettres philosophiques*. Mais, quoique cette lettre soit la seule de tout l'ouvrage où il ait poussé le raisonnement un peu loin, il ne put encore parvenir à populariser cette philosophie étrangère parmi nous, et à l'introduire dans l'enseignement public. Cependant les gens du monde, trouvant qu'elle étoit mieux assortie à l'esprit philosophique qui faisoit effort pour se propager, prirent insensiblement du goût pour elle : les académies s'y familiarisèrent peu à peu. Enfin d'Alembert

---

(1) *Dict. philosoph.*, *art.* Locke, *sect.* 2.

mit le dernier sceau à la réputation du philosophe anglois, et décida le triomphe de sa philosophie dans le discours préliminaire de l'*Encyclopédie*, qui forme la ligne de démarcation entre les anciennes et les nouvelles doctrines. « Ce que Newton n'avoit osé, ou n'auroit peut-être pu faire, dit-il, Locke l'entreprit et l'exécuta avec succès. On peut dire que Locke créa la métaphysique à peu près comme Newton avoit créé la physique... Pour connoître notre âme, ses idées et ses affections, il n'étudia point les livres, parce qu'ils l'auroient mal instruit, il se contenta de descendre profondément en lui-même, et après s'être, pour ainsi dire, contemplé long-temps, il ne fit, dans le traité de l'entendement humain, que présenter aux hommes le miroir dans lequel il s'étoit vu. En un mot, il réduisit la métaphysique à ce qu'elle doit être en effet, la physique expérimentale de l'âme. Ce fut à cette époque que Locke, oublié long-temps pour les chefs de l'école cartésienne, et encore assez peu connu de la multitude, commença enfin à avoir parmi nous des lecteurs et quelques partisans. »

L'époque où le chef de l'*Encyclopédie* prononçoit cet arrêt, étoit celle où la philosophie moderne assuroit son triomphe sur l'ancienne;

d'abord au moyen de cet immense répertoire, où d'Alembert et ses collaborateurs se firent une espèce de religion d'y reproduire le lockisme sous toutes sortes de formes, dans toutes ses branches et dans toutes ses conséquences. Le signal une fois donné, et la route étant tracée, on vit se répandre en peu d'années dans le public, un déluge d'écrits plus ou moins libres, les uns sous le sceau de l'autorité, les autres avec des permissions tacites, qui rendoient le gouvernement également complice dans la grande conspiration qui se tramoit alors contre la religion, dont le projet ne pouvoit plus être un problème.... Dès lors Locke fut proclamé l'oracle de l'école françoise, pour toutes les questions de métaphysique, et à plusieurs égards pour celles de morale et de religion. La plupart des écrivains qui donnoient le ton à leur siècle, prirent son système pour le grand régulateur de leurs théories. Il devint le système à la mode; et un auteur qui eût osé retenir celui des idées innées, auroit été assuré de se voir livré au ridicule par tous les journalistes que les encyclopédistes avoient soumis à leur joug, ou rangés sous leurs étendards.

Le philosophe anglois, jaloux de s'élever sur les débris du cartésianisme, avoit critiqué,

sévèrement, mais néanmoins avec une certaine réserve, la doctrine de Descartes et de Mallebranche. Voltaire, comme on l'a vu, n'en mit aucune dans ses censures. D'Alembert, plus mesuré dans ses reproches, en prononçant qu'ils s'étoient trompés, leur rendit plus de justice. Il reconnut que le premier nous avoit ouvert la route de la vraie philosophie par son ingénieuse méthode, et que le dernier avoit démêlé avec un art admirable les erreurs des sens et celles de l'imagination. Mais il faisoit un crime à l'un d'avoir déshonoré la vérité par son système des idées innées, et il le plaignit de ce qu'après avoir eu des sectateurs sans nombre, il se trouvoit presque réduit à n'avoir plus que des apologistes. Il raya l'autre de la liste des philosophes, pour le reléguer dans celle des simples écrivains en philosophie. Et l'on se seroit bien gardé alors de contredire ouvertement les oracles de la secte encyclopédiste.

Ce changement de fortune, qu'éprouva alors la philosophie de Descartes et de Mallebranche, peut sans doute être attribué à plusieurs causes; mais la principale prenoit sa source dans la licence du siècle, en ce que certains principes de leur rivale ne favorisoient que trop l'impiété par des conséquences ai-

sées à tirer, et que ses nouveaux disciples ne tirèrent que trop, en leur donnant une extension qu'il auroit très-certainement désavouée. Leur premier soin, en invoquant son suffrage, ne fut point d'examiner s'il avoit pensé juste; mais d'adopter ses idées, et de se couvrir de son autorité, bien convaincus qu'elle suffisoit pour opérer leur justification dans tous les paradoxes qu'ils mettoient en circulation. Helvétius, par exemple, qui avoit puisé les élémens de son système dans le livre de Locke, crut pouvoir faire taire toutes les voix qui s'élevèrent contre celui de l'*Esprit*, en se mettant sous l'égide d'un tel maître, dont, disoit-il, il n'avoit fait que tirer des inductions toutes naturelles. (1)

C'est au reste un grand préjugé contre la philosophie de Locke, qu'elle n'a commencé à avoir de la vogue parmi nous, qu'à l'époque où la religion a commencé à perdre son empire sur les cœurs; que son crédit s'est accru d'une manière sensible, à mesure que les anciens principes se sont graduellement affoiblis dans les esprits; qu'elle a d'abord été préconisée par le chef des incrédules du dix-

(1) Saint Lambert, *Essai sur la vie d'Helvétius.*

huitième siècle, dont la conduite et les écrits n'ont eu, pendant sa longue carrière, d'autre but que d'anéantir le Christianisme; que tous ses disciples, en marchant sur ses traces, n'ont cessé de faire aller de pair leurs déclamations contre nos dogmes sacrés, et leurs prédications en faveur des nouveautés profanes qu'enseignoit cette philosophie étrangère.

XVI. Ce qui dut paroître bien étrange, ce fut de la voir s'introduire, sous de pareils auspices, dans presque toutes les écoles, et envahir jusqu'à un certain degré l'enseignement public, dans les établissemens qui, par leur nature, sembloient devoir être les plus inaccessibles à la nouveauté, en fait de doctrine. Le lockisme devint même, en quelque façon, une affaire de parti qui s'amalgama avec celles du jansénisme et du molinisme. C'étoit par l'influence des célèbres écrivains de Port-Royal, que le cartésianisme s'étoit établi en France. Il y avoit même été poursuivi pendant quelque temps, avec autant d'acharnement que le jansénisme. On força la congrégation de l'Oratoire de proscrire ces deux systèmes par le même formulaire. Le savant père Lami fut même exilé en Dauphiné, par lettre de cachet, à cause de son attachement au cartésianisme. Le père André,

jésuite, si connu par son *Essai sur le Beau*, fut vexé dans sa société, et relégué à La Flèche, parce qu'il avoit adopté les sentimens du père Mallebranche, avec lequel il étoit en correspondance, comme il fut depuis persécuté et exilé à Caën, parce qu'il n'approuvoit point la conduite violente de ses confrères envers le cardinal de Noailles. C'en fut assez pour faire accueillir le lockisme, au temps dont nous parlons, dans les écoles opposées à celles qui conservoient encore le dépôt de la doctrine de Port-Royal. Aussi Helvétius sut-il s'en prévaloir. Il représenta, dans ses apologies, que le système dont il avoit formé le sien, ne devoit point lui paroître dangereux, puisqu'il le voyoit enseigné dans des écoles très-orthodoxes.

L'invasion ne fut pourtant pas d'abord universelle. Port-Royal, en adoptant le système des idées innées, ne s'étoit pas borné à combattre en lui-même celui qui les fait toutes venir des sens. On avoit encore fait sentir combien, dans ses conséquences, il est dangereux pour la religion. (1) Les disciples de ces savans solitaires, qui étoient en assez

(1) *Logique de Port-Royal, prem. partie, ch. 1.*

grand nombre dans l'Université de Paris, et dans plusieurs des corps enseignans, persistèrent à le rejeter, et pour les mêmes raisons. Leur réclamation contint, pendant quelque temps, les autres écoles, et leur résistance étoit justifiée, à bien des égards, par les excès auxquels se portèrent souvent les disciples de Locke, dans les conséquences qu'ils tirèrent de ses principes, et par l'application qu'ils en firent.

Les encyclopédistes, pour mieux assurer le triomphe, les progrès et la durée de la nouvelle philosophie, ne se bornèrent donc pas à la propager par leurs écrits, et à la faire prévaloir dans les académies, ils cherchèrent encore à l'introduire dans les écoles, par le moyen de quelques adeptes qu'ils s'y étoient ménagés; et comme la faculté de théologie de Paris étoit la plus célèbre de toutes, celle dont l'influence devoit avoir le plus grand poids sur l'enseignement public, tant dans la capitale que dans les provinces, c'est par elle qu'ils commencèrent leurs premiers essais. Cette tentative concourut avec la publication des premiers volumes de l'*Encyclopédie.*

L'abbé de Brienne fut celui sur lequel ils jetèrent d'abord les yeux pour mettre leur

dessein à exécution. C'étoit un jeune bachelier en licence, grand amateur des nouveautés, en qui l'on remarquoit déjà cette envie de faire parler de lui dans le monde, qui n'a cessé de le tourmenter pendant tout le cours de sa vie. Il s'étoit lié d'une grande intimité avec M. Turgot, alors prieur de Sorbonne, qui l'avoit introduit auprès des encyclopédistes. Il s'attacha de préférence à M. d'Alembert, et concerta avec cet hommme cauteleux une thèse calquée sur les principes de la nouvelle philosophie. Cette thèse fut soutenue en Sorbonne, le 30 octobre 1751, revêtue de toutes les formalités requises pour ces actes solennels. Le soutenant y établissoit, sans la moindre restriction, que toutes les connoissances de l'homme naissent des sensations. Appliquant ensuite ce principe général à l'existence de Dieu, il disoit positivement, que c'est à l'action des sens que nous devons avoir recours pour la prouver, ainsi que pour concevoir ses attributs, en écartant de notre esprit toute idée innée, soit du premier être en lui-même, soit de ce qui peut avoir quelque trait à sa nature. *Idea Dei à sensibus primò, dein à reflexione oritur.*

La thèse déduisoit du même principe, que l'âme ne peut acquérir la connoissance de la

loi naturelle que par la voie des sens, et par conséquent que cette loi n'est point gravée dans le cœur de l'homme, qu'elle n'est ni nécessaire, ni uniforme, ni invariable. Les plus grands philosophes anciens et modernes avoient constamment enseigné que la loi naturelle n'est autre chose que l'ordre même, que la loi éternelle, qu'un écoulement, une participation, et, pour ainsi dire, une intimation de la suprême et souveraine raison de Dieu, aussi éternelle, aussi immuable que Dieu même. Le bachelier encyclopédiste disoit, au contraire, qu'en considérant la loi naturelle, avant le décret par lequel Dieu a voulu librement former des créatures, elle n'étoit point et ne pouvoit pas être; qu'elle n'a été établie que par un décret arbitraire du Créateur; de sorte que ce décret étant relatif à la création, on ne peut pas dire qu'elle fut nécessaire et invariable avant le décret qui lui avoit donné l'existence. Si, depuis ce décret, elle a cessé d'être arbitraire et variable, c'est uniquement parce qu'elle a été établie pour subsister toujours en vertu de ce décret positif.

Cette thèse contenoit beaucoup d'autres propositions répréhensibles sur la création et la conservation du monde, sur la Providence,

sur l'autorité des princes, et sur divers autres dogmes de la philosophie moderne, sur lesquelles l'abbé de Brienne n'étoit que l'écho des encyclopédistes. Aussi cette levée de bouclier excita-t-elle une certaine rumeur. Il étoit à craindre qu'elle n'eût des suites fâcheuses pour la fortune du soutenant, ce qui auroit étrangement dérangé ses calculs. Mais sa jeunesse, ses intrigues, ses protecteurs, et surtout l'adresse qu'il avoit eue d'insérer dans la thèse des positions dirigées contre les Jansénistes, lui concilièrent le parti opposé, désarmèrent le ministre de la feuille, arrêtèrent toutes les poursuites dont il étoit menacé, et furent même le principe de sa fortune ecclésiastique.

XVII. Les encyclopédistes, enhardis par ce premier succès, lancèrent dans l'arêne un autre champion plus téméraire que le précédent, mais dont le sort fut bien différent. Il s'agit de l'abbé de Prades, bachelier de la même licence, et l'un des collaborateurs de d'Alembert et de Diderot pour l'Encyclopédie. Trois semaines après l'acte dont nous venons de parler, il se présenta dans la même chaire pour y soutenir une thèse concertée avec ces deux hommes, alors malheureusement trop célèbres. Il y énonçoit le principe

de Locke puisse absolument avoir cours en philosophie, où l'on ne fait communément usage que du raisonnement, il n'en pouvoit pas être de même en théologie, où l'on doit se diriger, non sur les principes d'Aristote, mais sur les maximes et sur l'enseignement des Saints Pères. Aussi le père Thomassin, après avoir rapporté les témoignages des plus grands philosophes et ceux des anciens docteurs de l'Eglise sur la question présente, ajoute cette réflexion judicieuse; qu'il y a beaucoup de choses que nous ne connoissons que par la seule intelligence, que nous n'avons puisées dans aucun des sens de notre corps, et qui n'ont passé des sens à l'esprit par aucun fantôme de l'imagination propre à leur servir de véhicule; d'où il conclut que ce préjugé vulgaire : *nihil est in intellectu quod priùs non fuerit in sensu*, doit être absolument banni de la théologie chrétienne. (1)

Cette seconde tentative, beaucoup plus audacieuse que la première, attaquoit un plus grand nombre de vérités. Aussi excita-t-elle un soulèvement général. Nous ne suivrons pas l'auteur dans tous ses égaremens:

---

(1) *Tract. de Deo, lib.* 1, *cap.* 14, *n.* 1.

vertu ne trouveroit pas en nous son idée, si elle ne nous étoit fournie par le vice, son contraire, etc.

L'abbé de Prades, sans désavouer absolument les conséquences qu'on tiroit de ses principes, cherchoit dans ses apologies à se justifier par l'autorité de plusieurs professeurs de l'université de Paris, qui soutenoient sans contradiction le principe de Locke sur l'origine des idées. Helvétius, comme on l'a observé, eut depuis recours à la même défense, sans rendre sa cause meilleure. Elle ne suffisoit pas en effet pour faire disparoître les conséquences impies de ce principe; et d'ailleurs il y avoit cette différence entre les Lockistes de l'Encyclopédie et ceux de l'université, que ceux-ci désavouoient ces conséquences, et que ceux-là les admettoient d'une manière plus ou moins enveloppée. Ces professeurs étoient de mauvais philosophes, puisqu'ils adoptoient de mauvais principes et qu'ils raisonnoient mal. Mais, quoiqu'on ne puisse pas les taxer d'impiété, ils n'en étoient pas moins très-coupables, en soutenant un principe dont les impies tirent de si dangereux corollaires, et qui ne leur est cher qu'à cause de ces corollaires.

D'ailleurs, en admettant que le système

de Locke puisse absolument avoir cours en philosophie, où l'on ne fait communément usage que du raisonnement, il n'en pouvoit pas être de même en théologie, où l'on doit se diriger, non sur les principes d'Aristote, mais sur les maximes et sur l'enseignement des Saints Pères. Aussi le père Thomassin, après avoir rapporté les témoignages des plus grands philosophes et ceux des anciens docteurs de l'Eglise sur la question présente, ajoute cette réflexion judicieuse; qu'il y a beaucoup de choses que nous ne connoissons que par la seule intelligence, que nous n'avons puisées dans aucun des sens de notre corps, et qui n'ont passé des sens à l'esprit par aucun fantôme de l'imagination propre à leur servir de véhicule; d'où il conclut que ce préjugé vulgaire : *nihil est in intellectu quod priùs non fuerit in sensu*, doit être absolument banni de la théologie chrétienne. (1)

Cette seconde tentative, beaucoup plus audacieuse que la première, attaquoit un plus grand nombre de vérités. Aussi excita-t-elle un soulèvement général. Nous ne suivrons pas l'auteur dans tous ses égaremens :

---

(1) *Tract. de Deo, lib.* 1, *cap.* 14, *n.* 1.

une pareille entreprise nous entraîneroit dans de trop longues discussions. Nous observerons seulement, que la thèse fut condamnée par la faculté de théologie, non sans beaucoup de contradiction, et que la censure comprit nommément les propositions que nous avons relevées. Les partisans de la nouvelle philosophie ne se rebutèrent pas pour cela ; mais ils mirent plus de réserve dans leur marche. Tous leurs efforts se réunirent autour du système des idées originaires des sens, système qui, dans sa généralité, entraîne tant et de si pernicieuses conséquences. On l'insinua d'abord avec une certaine timidité et avec des restrictions, dans des cahiers qui ne sortoient guère de l'enceinte des écoles. Mais lorsqu'on se fut familiarisé avec la nouvelle doctrine, dont on avoit toujours la précaution de déguiser ou de désavouer les conséquences, on ne craignit plus de l'imprimer dans des traités publics. De là le lockisme se propagea ouvertement dans les colléges, et même dans les séminaires ; c'est-à-dire, qu'il envahit toutes les écoles, tant celles de théologie que celles de philosophie. C'est ainsi que les nouveaux principes triomphèrent des anciens ; qu'ils devinrent la base de l'enseignement général ; qu'ils disposèrent

insensiblement les esprits à cet état d'indifférence religieuse, dans lequel la révolution nous a trouvés.

XVIII. Dans la lettre sur Locke, Voltaire avoit attaqué plusieurs principes de la métaphysique qui servent de fondement à la morale naturelle; dans celle sur Pascal, il s'attacha principalement aux grandes vérités qui forment la base du christianisme. Dans la première, on voyoit une affectation marquée de ravaler tous les philosophes françois, pour mettre fort au-dessus d'eux le philosophe anglois; dans la dernière, l'auteur ne sembloit rendre hommage au génie de Pascal pour les mathématiques, qu'afin de le dénigrer sans réserve comme apologiste de la religion. Il sentoit que les talens sublimes de ce grand homme, consacrés à la défense du christianisme, formoient un préjugé imposant contre les incrédules qui prétendent qu'il ne peut être que le partage des petits esprits. Son but, dans cette entreprise, nous est clairement développé dans une de ses lettres. « Il y a déjà long-temps, dit-il, que j'ai envie de combattre ce géant. Il n'y a guerrier si bien armé qu'on ne puisse percer au défaut de la cuirasse; et je vous avoue que si, malgré ma foiblesse, je pouvois porter quel-

ques coups à ce vainqueur de tant d'esprits ; et secouer le joug dont il les a affublés, j'oserois presque dire avec Lucrèce :

Quare superstitio pedibus subjecta vicissim
Obteritur, nos exæquat victoria cælo. (1)

Ne pouvant trouver dans sa vie aucune anecdote qui pût lui faire donner un vernis de philosophisme, ainsi qu'il a tenté de le faire à l'égard de Bossuet, de Fénélon et de quelques autres, il imagina, pour diminuer le poids de son autorité, de le représenter comme une espèce de misantrope. Quelques circonstances de sa conduite sembloient prêter au ridicule ; quelques endroits de ses ouvrages paroissoient susceptibles d'interprétations bizarres. Ses *Pensées* surtout fournissoient en quelque sorte matière à la critique, à cause du peu d'ordre que les premiers éditeurs avoient mis dans leur distribution, et du défaut de liaison qu'elle offrent au premier coup-d'œil. Voilà à quoi son critique s'attacha pour décrier et l'auteur et l'ouvrage.

Mais son dessein ne se bornoit pas à une

(1) *Lettre à M. de Formont*, parmi les lettres en vers et en prose ; *juin* 1733.

attaque particulière : c'est à tous les apologistes de la religion en général qu'il en vouloit, en présentant leurs travaux du même genre comme n'étant propres qu'à causer du scandale. « Je crois disoit-il, que tous ces livres qu'on a faits depuis peu pour prouver la religion chrétienne, sont plus capables de scandaliser que d'édifier. Ces auteurs prétendent-ils en savoir plus que Jésus-Christ et ses apôtres ? C'est vouloir soutenir un chêne en l'entourant de roseaux. »

Voilà sans doute un nouveau genre de scandale qui mettroit fort à l'aise tous les ennemis de la religion. Il faudroit donc laisser inonder la terre de libelles impies, attaquer impunément Jésus-Christ, l'Evangile, les martyrs, tout ce qui forme le corps de doctrine des Chrétiens, sans s'occuper de rappeler les preuves de la foi, de développer les sophismes et de confondre les impostures de l'impiété, afin de prémunir les fidèles contre tout sujet de chute. Nous savons parfaitement que les oracles du Seigneur n'ont pas besoin du fragile appui des hommes pour se soutenir; mais les hommes, foibles et sujets à l'illusion, ont besoin qu'on dissipe les nuages dont l'impiété cherche à obscurcir ses oracles.

A cette réflexion générale lancée contre tous les apologistes de la religion, Voltaire joignoit des traits particuliers contre Pascal et contre son ouvrage. Il prétendoit d'abord que les pensées devoient être considérées comme des réflexions jetées au hasard sur le papier, dont un plus mûr examen auroit porté l'auteur à corriger les unes et à supprimer les autres, de sorte qu'il ne seroit resté qu'un petit nombre de celles que nous avons aujourd'hui. « Car, dit-il, si Pascal eut suivi dans le livre qu'il méditoit, le dessein qui paroît dans ses Pensées détachées, il en seroit résulté un ouvrage rempli de parallogismes éloquens et de faussetés admirablement déduites. »

Il est certain que ces Pensées ne sont qu'une ébauche; qu'elles n'offrent que des matériaux épars : mais il est également certain que si l'ouvrage eût été exécuté par l'auteur lui-même sur le plan qu'il en a tracé, elles auroient acquis sous sa plume un développement plus étendu, des liaisons qui leur manquent, un ordre plus régulier, et par conséquent un éclat qu'elles n'ont point dans leur état actuel. Mais dans cet état même, tout imparfaites qu'elles sont, on sent en les approfondissant, qu'elles ne peuvent être

que le fruit de mûres et profondes méditations, sorties de la tête d'un grand génie, qui les avoit conçues comme autant d'excellens matériaux, destinés à entrer dans la construction d'un superbe édifice.

XIX. Le plan de l'auteur, aussi simple que conforme à l'esprit de la religion, roule sur ce principe fondamental, que pour qu'une religion soit vraie, il faut qu'elle fasse connoître à fond la nature humaine; qu'elle découvre le double principe de grandeur et de misère que présente le cœur de l'homme; qu'elle rende raison des étonnantes contrariétés qui nous agitent en tout sens. La solution de ce grand problême se trouve exclusivement dans la doctrine du péché originel; telle qu'elle nous est exposée dans les titres primitifs de la révélation. En développant les preuves de cette doctrine, Pascal se proposoit d'inspirer à l'homme un profond mépris pour la misère attachée à la nature ainsi dégradée, de réveiller en lui le sentiment de sa grandeur originaire, de lui faire sentir par ce contraste frappant, qu'il est sous la main d'un être tout-puissant qui l'avoit créé dans cet état de grandeur première, et qui le punit pour en être déchu par sa faute. Après avoir ainsi disposé l'homme, placé entre la majesté

de son Dieu et le poids de sa propre foiblesse, pour lui faire rechercher avec un sentiment mêlé de crainte et d'amour, dans le sein de son Créateur, des connoissances et des consolations que la nature ne pouvoit lui donner, il lui auroit présenté la religion chrétienne comme le seul port de salut, comme lui offrant dans son économie toute miraculeuse et dans ses ressources toutes surnaturelles, de quoi satisfaire l'inquiétude de son esprit et remplir le vide de son cœur.

Voltaire prétendoit, au contraire, que ce mélange de grandeur et de bassesse appartient à l'essence de notre nature, que le tableau qu'en fait Pascal, et que la cause dont il déduit notre misère, annoncent que l'esprit dans lequel il écrivoit ses pensées, étoit de montrer l'homme sous un jour odieux, de faire le procès à la nature humaine, et de dire éloquemment des injures au genre humain. Le critique eut l'honneur de voir les Jésuites prendre sur cet article son parti contre l'apologiste de la religion. Ils jugèrent comme lui que Pascal avoit manqué le but, en voulant prouver la vérité de la religion par ce mélange de grandeur et de bassesse qu'offre l'état de l'homme, parce que tout naturellement, sans aucun péché et sans aucune religion

surnaturelle, l'homme pourroit avoir les perfections et les imperfections qui le constituent tel que nous le voyons. Ils traitèrent en conséquence de sophisme tout ce que l'auteur des Pensées dit à ce sujet, et mettant les deux écrivains de niveau pour les talens et pour les défauts, ils prononcèrent qu'ils ne différoient que du plus au moins, et firent entendre que les deux ouvrages ne valoient guère plus l'un que l'autre. « Ces deux auteurs, mis en opposition, disoient-ils, ne peuvent jamais faire une querelle fort intéressante pour la religion : tous deux beaux esprits, mais point théologiens ; ils auroient mieux fait de renoncer à la théologie, dans laquelle ils ont pris l'un et l'autre des partis extrêmes, quoique directement opposés. » (1) On connoît tout l'intérêt qu'avoient les Jésuites de décrier l'auteur des *Provinciales* comme théologien ; et c'étoit de leur part une grande indiscrétion de vouloir lui ravir encore le titre d'apologiste de la religion.

Au surplus, l'argument de Pascal est fondé sur ce principe célèbre de saint Augustin,

---

(1) *Mém. de Trévoux*, 1735, *janv.*, *art.* 6. — *fév.*, *art.* 17, *mai*, *art.* 50.

sub Deo justo nemo miser esse potest nisi mereatur, principe qui renverse d'un seul et même coup, et le système de la possibilité de l'état de pure nature, et celui de l'existence actuelle de cet état. Car on ne peut pas plus admettre la possibilité que l'existence d'une chose qui est contraire à la justice de Dieu : aussi tous les monumens de la tradition destinés à combattre l'erreur des pélagiens insistent-ils sur ce principe solennel, pour rendre raison de la dégradation de la nature humaine. A quoi bon vouloir y substituer un certain ordre métaphysique qui, en faisant disparoître l'ordre moral, efface jusqu'à l'idée du crime et de la punition, prive les défenseurs de la religion d'une des plus fortes preuves du péché originel qu'ils aient à opposer aux incrédules, et fournit à ceux-ci une raison assez plausible pour regarder comme existant un état qu'on leur accorde être possible ? Car, quoiqu'en bonne logique on ne doive pas conclure de la possibilité à l'existence de la chose, il n'y a pas d'absurdité dans une pareille conclusion.

Le but de Pascal étoit de montrer que tout le système du christianisme se rattache au dogme du péché originel; que toutes les preuves de ce péché sont empreintes dans notre

nature en caractères ineffaçables et sensibles à tous les hommes de quelque pays et de quelque religion qu'ils soient; que cette vérité d'évidence, de sentiment et d'expérience n'est-elle même que la conséquence d'un fait dont on ne trouve la preuve positive et historique que dans les monumens de la révélation chrétienne. Voltaire, en rejetant les preuves naturelles de ce fait, ne prétendoit pas néanmoins nier ouvertement le dogme fondamental qu'il renferme; mais il vouloit en réduire les preuves au seul fait révélé : c'est par-là que sa philosophie tenoit à la théologie des partisans du système qui admet la possibilité de l'état de pure nature, système, disoient les journalistes de Trévoux, « que l'ingénieux auteur des lettres philosophiques a entrevu; mais il n'a pas été assez théologien pour savoir qu'il falloit s'en tenir là ». Mais par cet hommage illusoire rendu à la révélation, il ne cherchoit qu'à couvrir d'un voile sacré l'intention réelle de ruiner le dogme même. Voilà ce qu'il auroit été facile aux journalistes théologiens d'entrevoir.

C'est ce que démontre évidemment une lettre apologétique qu'il écrivit à cette époque. « Les misères de la vie, philosophiquement parlant, y disoit-il, ne prouvent pas

plus la chute de l'homme que les misères d'un cheval de fiacre ne prouvent que les chevaux étoient autrefois gros et gras et ne recevoient jamais de coups de fouet ; et que depuis que l'un d'eux s'avisa de manger de l'avoine, tous ses descendans furent condamnés à traîner des fiacres. Si la Sainte-Ecriture me disoit ce dernier fait, je le croirois ; mais il faudroit du moins m'avouer que j'aurois eu besoin de la Sainte-Ecriture pour le croire, et que ma raison ne suffiroit pas. » (1) Sans nous arrêter sur le ton dérisoire qui règne dans tout cet endroit, ni sur l'indécente comparaison des chevaux de fiacre avec la triste condition de l'homme ici bas, nous observerons qu'on y voit l'intention d'avilir la révélation, en supposant qu'elle peut présenter à notre foi des faits absurdes et qui répugnent à notre raison, tel que seroit celui de la punition de tous les enfans d'Adam, pour la faute de ce premier père du genre humain. On doit juger par ce seul trait de la sincérité de sa créance sur le fait révélé du péché originel, et de l'esprit dans lequel il mettoit tant de zèle à combattre les preuves naturelles de ce péché.

(1) *Lettre à M. de la Condamine, 22 juin 1734.*

XX. Pascal, après avoir démontré l'existence du péché originel, en tiroit une preuve frappante en faveur de la religion chrétienne. « Les grandeurs et les misères de l'homme sont tellement visibles, qu'il faut nécessairement que la véritable religion nous enseigne qu'il y a en lui quelque grand principe de grandeur, et en même temps quelque grand principe de misère, car il faut que la véritable religion connoisse à fond notre nature, c'est-à-dire, qu'elle connoisse tout ce qu'elle a de grand et tout ce qu'elle a de misérable, et la raison de l'un et de l'autre. Il faut encore qu'elle nous rende raison des étonnantes contrariétés qui s'y rencontrent. Qu'on examine sur cela toutes les religions du monde, et qu'on voie s'il y en a une autre que la religion chrétienne qui y satisfasse.

Voltaire ne trouvoit dans ce raisonnement qu'un pur paralogisme, qu'il croyoit pouvoir réfuter par la remarque suivante. « Cette manière de raisonner paroît fausse et dangereuse ; car la fable de Prométhée et de Pandore, les Androgynes de Platon, les dogmes des Siamois, rendroient aussi bien raison de ces contrariétés apparentes. La religion chré-

(1) *Chap.* III, §. 1 et 2.

tienne n'en demeurera pas moins vraie, quand même on n'en tireroit pas ces conclusions ingénieuses, qui ne peuvent servir qu'à faire briller l'esprit. »

Admirez la bonne foi du critique, qui, pour faire déraisonner Pascal, change absolument l'état de la question. L'un part d'un fait *visible* incontestable; afin d'en tirer une preuve frappante en faveur de la religion chrétienne; l'autre suppose ce fait purement *apparent*, afin d'en renvoyer l'explication au pays des fables et des chimères, et par conséquent de priver la religion d'une preuve si concluante. Le premier ne dit pas que tout système où l'on rendroit raison des contrariétés qui se trouvent dans l'homme, seroit nécessairement celui de la véritable religion; mais seulement que la véritable religion doit rendre raison de ces contrariétés. Tout son ouvrage porte sur ce principe, que pour qu'une religion soit vraie, il faut qu'elle connoisse à fond la nature humaine, et qu'elle rende raison de tout ce qui se passe dans notre cœur. Le dernier, qui croit que c'est là traiter la religion comme un système philosophique, prétend que ces contrariétés n'ont dans le fond rien de réel. Cependant la mythologie même leur a rendu hommage dans la fable de Prométhée et de

Pandore ; car cette fable n'a été inventée que pour en rendre raison. C'est dans la même vue que Platon imagina ses Androgynes ; et c'est un fait certain que tous les peuples ont été persuadés que leur religion devoit expliquer ces contrariétés. C'est même de cette persuasion que sont nés leurs différens systèmes ; mais il étoit réservé à la seule religion chrétienne de donner la véritable solution de cette énigme. Elle n'explique point, comme le lui reproche Voltaire, une chose inconcevable par un mystère inintelligible. Elle trouve seulement la cause des contrariétés frappantes que nous sentons, sans pouvoir en rendre raison, dans un fait connu, authentique et révélé.

Ce dogme, exclusivement enseigné par la religion chrétienne dans les livres qui contiennent le dépôt de la révélation, en établissant le principe des contradictions étonnantes et visibles que l'homme découvre en lui-même, forme le dénouement de l'énigme. Ce dénouement, qui a échappé à toute la sagacité des philosophes, nous ne l'aurions jamais deviné de nous-mêmes. Le raisonnement et l'expérience nous font bien appercevoir et sentir la triste décadence de l'homme, et entrevoir la perfection dont il est déchu;

mais la révélation seule, en nous instruisant positivement de ce mystère, développe l'homme à lui-même. La raison nous apprend clairement que la mort est un mal ; la révélation nous apprend avec certitude que ce mal est la peine du péché ; que tous les descendans d'Adam furent condamnés à mourir par l'arrêt prononcé dans la personne de leur premier père, immédiatement après sa chute, et en punition de cette chute. Voilà comme ce mélange de biens et de maux qui partage une vie si courte, dans une créature douée des plus nobles facultés, est pour nous une énigme impénétrable, jusqu'à ce que les lumières de la religion viennent la résoudre, en expliquant la source des grandeurs de l'homme et la cause de sa misère. On voit par-là que, quoiqu'il ne soit pas possible de concevoir la manière dont se fait la transmission du péché originel, ce péché n'en est pas moins un fait certain qui nous offre la seule explication que l'on puisse donner de ce contraste de grandeur et de misère qui existe dans l'homme.

XXI. L'auteur des Lettres philosophiques sentoit toute la force de l'argument que fournit la révélation mosaïque en faveur du péché originel. Il employa toutes les ressources de son esprit si fécond en chicanes, pour en

anéantir les sacrés monumens. Pascal, considérant cette inconstante et bizarre variété de mœurs et de croyances que l'on remarque chez les anciens peuples, n'apperçoit les caractères d'une religion vraiment divine que chez celui qui est appelé par excellence le *Peuple de Dieu*, qui, séparé de tous les autres peuples, a des histoires qui précèdent de plusieurs siècles tout ce que nous connoissons en ce genre. Ce peuple adore un seul Dieu, se conduit par une loi qu'il dit tenir de sa main, et dans laquelle on reconnoît en effet des signes divins qui la distinguent éminemment de tous les autres codes religieux. Il soutient qu'il est le seul à qui Dieu ait révélé ses mystères, dont le plus grand de tous est qu'il viendroit un libérateur pour tous les autres peuples; que les Juifs, chargés de l'annoncer au monde, seroient les héraults de ce merveilleux événement. Enfin, pour conserver les titres primitifs de cette révélation, pour en garantir l'authenticité, la garde en étoit confiée à des dépositaires intéressés à les anéantir, ou du moins à les corrompre, pour en effacer la trace de leurs crimes, et qui néanmoins ont montré un zèle sans exemple à les transmettre de génération en génération, dans toute leur intégrité.

Comment s'y prend le censeur de Pascal pour détruire ce corps de preuves ? Il attaque d'abord la sincérité des Juifs dans les motifs qui les attachoient si fort à la conservation du précieux dépôt confié à leur garde. L'orgueil de chaque Juif, dit-il, est intéressé à croire que ce n'est point sa détestable politique, son ignorance des arts, sa grossièreté qui l'ont perdu, mais que c'est Dieu qui le punit. Il pense avec satisfaction qu'il a fallu des miracles pour l'abattre, et que sa nation est toujours la bien-aimée de Dieu. A ce premier motif d'orgueil, il s'en joignoit un autre d'ambition bien plus puissant encore. La nation juive n'attendoit au temps de la venue de Jésus-Christ, comme elle n'attend même aujourd'hui, qu'un Messie temporel, qui devoit la rendre victorieuse des autres peuples, et étendre sa domination dans tout l'univers. La créance d'un libérateur spirituel ne formoit point dans leur religion un article de foi : c'étoit tout au plus une idée consolante pour les vrais enfans d'Israël. Or, comment pouvoient-ils voir ce vainqueur, ce monarque dans Jésus, pauvre, mis en croix, dans un de leurs concitoyens, né dans l'obscurité, dans la pauvreté, et condamné au supplice des esclaves ? Comment pou-

voient-ils entendre par le nom de leur capitale, une Jérusalem céleste, eux à qui le Décalogue n'avoit pas seulement parlé de l'immortalité de l'âme ? comment un peuple, si attaché à sa loi, pouvoit il, sans une lumière supérieure, reconnoître dans des prophéties, qui n'étoient pas sa loi, un Dieu caché sous la figure d'un Juif circoncis, qui, par sa religion nouvelle, a détruit et rendu abominables la circoncision et le sabbat, fondemens sacrés de la loi judaïque ? »

Nous n'avons besoin que d'un petit nombre de remarques pour renverser tout cet échaffaudage d'argumens. Peut-on supposer que Moïse, voulant soumettre un peuple farouche à des lois dures et sévères, comme émanées du ciel, y ait inséré des faits, des reproches, des prédictions, des peintures humiliantes pour ce peuple ? Ce seroit là des procédés bien étranges pour favoriser l'imposture, pour la perpétuer, pour disposer les Juifs à subir docilement le joug d'une pareille loi, à la conserver soigneusement, à la transmettre de génération en génération, sans l'altérer en quoi que ce soit. Certes, pour leur inspirer un si profond respect, pour plier leurs esprits à une telle soumission, il falloit que cette loi eût des marques de divinité bien

avérées. On doit en dire autant des prophètes. Ils parlent aux Juifs sur le même ton ; ils reprochent sans ménagement à ceux de leur temps l'oubli de leurs devoirs, leur ingratitude envers Dieu, leur idolâtrie ; ils leur annoncent les châtimens qu'une pareille conduite leur attirera. Or, qui a pu obliger ce peuple à conserver si précieusement des livres qui font leur condamnation et leur honte, à les insérer dans le canon des Ecritures, comme des ouvrages inspirés ? Il ne falloit rien moins pour cela que ce même caractère divin déjà reconnu dans leur législateur. Sans doute qu'il est glorieux pour les Juifs de se considérer comme le peuple choisi de Dieu, par préférence à tous les autres peuples. Cette gloire peut le soutenir dans la pénible observation d'une loi établie. Mais quand il s'agit de la lui faire recevoir, humainement parlant, on n'a dû rien négliger de ce qui pouvoit l'apprivoiser au joug. En lui vantant ses priviléges, on n'a pas dû l'en déclarer indigne, ni lui tracer son portrait avec de si noires couleurs. On n'a pas dû, en lui reprochant ses crimes, lui prédire que sa conduite ne vaudroit pas mieux à l'avenir, et qu'elle ne manqueroit pas de lui attirer des châtimens plus sévères encore.

Quant à l'idée de Voltaire, sur le caractère du Messie, attendu par les Juifs au temps de la venue de Jésus-Christ, idée qu'il avoit puisée dans les écrits de Collins, (1) elle est tout à fait absurde. N'est-ce pas, en effet, un des elémens, et même le principe fondamental de la religion judaïque, que cette attente d'un libérateur spirituel du genre humain, qui devoit réunir tous les peuples dans le culte du vrai Dieu? N'est-ce pas sous ce caractère qu'il avoit été annoncé aux anciens patriarches, à commencer par Adam au moment de sa prévarication, et qu'il étoit le grand objet des promesses sur lesquelles reposoit leur foi? Tous les saints personnages qui parurent, lorsque Jésus-Christ vint sur la terre, n'attachoient-ils pas la conversion des Gentils, et le salut du monde, à la personne d'un Messie, lequel, issu d'Abraham, devoit naître dans la tribu de Juda et de la race de David? Au surplus, les circonstances où se trouvoit la nation juive, au temps de la venue de Jésus-Christ, n'empêchoient pas que les Juifs pieux et éclairés ne fussent attentifs aux grands principes de leur religion;

(1) Ci-dessus, *tom.* 1, *chap.* VI, §. 12 *et suiv.*

qu'ils ne se souvinssent des promesses faites aux patriarches, et en leur personne à tout le genre humain ; qu'ils ne fussent frappés de tant d'oracles qui annonçoient que l'économie lévitique devoit finir, et qu'à sa place succéderoit un nouveau culte, dans lequel toutes les nations se réuniroient un jour ; que les cérémonies légales, établies par des motifs passagers, pris en partie du génie grossier de la nation, ne devoient durer qu'autant que dureroient les raisons de renfermer le vrai culte dans les bornes d'une seule nation. A la vérité les prophéties n'étoient pas la loi ; mais elles l'expliquoient, elles en montroient les vices, et promettoient assez clairement une nouvelle loi, dont l'ancienne n'étoit que le prélude, que la figure.

Voltaire ne bornoit pas là sa critique. Il attaquoit encore le double sens des prophéties, qu'il comparoit à la double entente des oracles du paganisme, et pour justifier l'incrédulité des Juifs, qui s'arrêtoient au sens purement littéral et immédiat, il affectoit de confondre les caractères très-distincts du double avénement de Jésus-Christ, annoncé dans l'évangile, afin d'en conclure que tout ce qui regarde le dernier, a été accompli dans la ruine de Jérusalem par Titus. C'est encore

dans Collins qu'il avoit puisé toute sa philosophie sur cet article. (1)

Les oracles à double entente, qui se rendoient chez les Païens, sur une seule et même affaire, présentoient des sens contraires, exclusifs l'un de l'autre, parce que, ne connoissant point l'avenir, ils ne pouvoient l'annoncer qu'à la faveur d'une équivoque. Ces oracles n'ont rien de commun avec nos oracles typiques. Lorsque ceux-ci ont deux sens, loin de se contredire, ils se soutiennent l'un et l'autre. Ainsi un psaume peut regarder littéralement Salomon, et sous un sens plus profond, se rapporter à Jésus-Christ. De même les prophéties concernant ce divin sauveur, nous montrent deux accomplissemens réels et successifs, dont l'un plus prochain devient l'image du plus éloigné. Ce double sens se prouve par la comparaison des oracles mêmes, avec leur double accomplissement. Pour peu qu'on soit versé dans le style prophétique, on voit bien que, dans la prédiction qui regarde la ruine de Jérusalem, par Titus, il ne s'agit point d'une venue personnelle de Jésus-Christ. Ce n'est point de cet

(1) *Ibid.*

avénement dont parle Pascal, mais de celui qui doit avoir lieu au dernier jour, lorsque Jésus-Christ viendra pour juger les vivans et les morts. Car c'est ce dernier qui doit être tellement manifeste, que ses ennemis même le reconnoîtront.... » Du reste, il y a dans les prophètes divers oracles qui n'ont qu'un sens, et dont Jésus-Christ est l'objet unique. Tel est celui des septante semaines de Daniel, plusieurs de ceux de Michée, de Zacharie, de Malachie, celui surtout du troisième chapitre d'Isaïe. Ceux-là du moins n'étoient pas sujets aux inconvéniens que l'on prétend trouver dans le double sens des autres.

XXII. L'article des miracles est, comme celui des prophéties, un de ceux que Voltaire avoit d'abord sacrifié à l'espérance d'obtenir une permission tacite, pour la publication des *Lettres philosophiques*, et qu'il y rétablit, quand il vit que cet espoir s'étoit absolument évanoui. Pascal avoit ainsi présenté cette preuve de la religion chrétienne. « Lorsque j'ai considéré qu'on ajoute tant de foi à tant d'imposteurs qui disent qu'ils ont des remèdes, jusqu'à mettre souvent sa vie entre leurs mains, il m'a paru que la véritable cause est qu'il y a de vrais remèdes. Car il ne seroit pas possible qu'il y en eût tant de faux,

et qu'on y donnât tant de croyance, s'il n'y en avoit de véritables. De même, ce qui fait qu'on croit tant de faux effets de la lune, c'est qu'il y en a de vrais. Ainsi il me paroît aussi évident qu'il n'y a tant de faux miracles, de fausses révélations, de sortiléges, etc. que parce qu'il y en a de véritables. » (1)

Voltaire affecta de ne voir, dans ce raisonnement, qu'un vain paralogisme, facile à réfuter. « Il me semble, disoit-il, que la nature humaine n'a pas besoin de vrai pour tomber dans le faux. On a imputé mille fausses influences à la lune, avant qu'on imaginât le moindre rapport véritable avec le flux de la mer. Le premier homme, qui a été malade, a cru sans peine le premier charlatan. Personne n'a vu de loup-garoux, ni de sorciers, et beaucoup y ont cru. Personne n'a vu de transmutation des métaux, et plusieurs ont été ruinés par la créance de la pierre-philosophale. Les Romains, les Grecs, les Païens ne croyoient-ils donc aux faux miracles dont ils étoient inondés, que parce qu'ils en avoient vu de véritables? »

La force de l'argument de Pascal, comme

(1) *Chap.* XXVII, §. 16.

l'observe un des adversaires de Voltaire, porte sur ce principe, que le mensonge est ordinairement la copie, l'imitation de la vérité, et qu'il ne s'accrédite que par sa ressemblance avec elle. Le faux prend les apparences d'un vrai déjà connu, et les hommes s'y méprennent. Quoique la licence de feindre n'ait point de bornes, l'imagination bâtit ordinairement ses chimères sur quelque fondement réel. Elle se plaît à emprunter de la vérité les couleurs dont elle orne le mensonge. Ainsi, c'est la créance raisonnable donnée d'abord aux vrais remèdes, que l'expérience a justifiés, qui sert de prétexte, chez bien des esprits, à la confiance pour les faux. Une idée fondée en général, est cause que le commun des hommes, qui manquent de discernement pour l'appliquer juste, ont une crédulité sans mesure pour tout ce qui se rapporte à cette idée. Les fables païennes, les romans eux-mêmes n'ont-ils pas leur fondement dans l'histoire? Ils ont donc une vérité qui leur sert de fondement. Ainsi le rapport confus de la lune avec le flux de la mer, connu par une expérience immémoriale, avant qu'on en développât les vraies raisons, a fondé le préjugé populaire sur les fausses influences de la lune. La vraie médecine est de plus

ancienne date que l'art des charlatans : ce sont donc les vrais remèdes qui ont accrédité les faux. Le faux merveilleux de la transmutation des métaux s'est établi à la faveur des merveilles réelles qu'opère la chimie. Les loup-garoux, et les sorciers appartiennent à l'idée générale et très-vraie de l'opération des démons, et par conséquent à l'idée d'un ordre surnaturel. De vrais prodiges avoient eu lieu dans le monde, la connoissance s'en étoit répandue, la mémoire s'en étoit conservée, avant que l'imposture en inventât de faux, et que la crédulité les adoptât.

Ce raisonnement, que Voltaire avoit trouvé si absurde dans Pascal, il l'employa lui-même dans un ouvrage travaillé avec beaucoup de soin, et composé à peu près dans le même temps que les *Lettres philosophiques*. Il s'agit de ceux qui argumentoient contre la liberté, en s'autorisant des passions qui nous entraînent quelquefois par des mouvemens violens et irréguliers. « Ce raisonnement, dit-il, qui n'est que la logique de la foiblesse humaine, est tout semblable à celui-ci : les hommes sont malades quelquefois, donc ils n'ont jamais de santé. Or, qui ne voit l'impertinence de cette conclusion? Qui ne voit, au contraire, que de sentir sa maladie est une preuve

indubitable qu'on a eu de la santé, et que sentir son esclavage et son impuissance, prouve qu'on a eu de la puissance et de la liberté? » (1)

XXIII. Le Nouveau-Testament n'étoit guère mieux traité que l'Ancien dans les *Lettres philosophiques*. Pascal tire, en faveur de la véracité des Evangélistes, un argument des contradictions apparentes qu'on y trouve sur quelques points de fait, aisées à prévenir, s'ils se fussent concertés pour composer un système historique ; et il cite, pour exemple, les deux généalogies de Jésus-Christ, diversement rapportées dans saint Mathieu et dans saint Luc. « Les foiblesses *apparentes*, dit-il, sont des forces à ceux qui prennent bien les choses. Par exemple, les deux généalogies de saint Mathieu et de saint Luc : il est visible que cela n'a pas été fait de concert. » (2) Le critique s'écrie à ce sujet. » A quoi bon dire que ces deux généalogies, ces *points fondamentaux* de la religion chrétienne se contrarient?

Voltaire, comme l'on voit, afin de rendre ridicule la réflexion de Pascal, la dénature en-

(1) *Traité de métaph.*, *chap.* 7.

(2) *Chap.* XVIII, §. 18

tièrement. Il réalise une contradiction qui, suivant son auteur, n'est qu'apparente, et dont les moyens de conciliation, donnés par d'habiles interprètes, sont supposés connus. (1) Il fait plus ; il présente ces deux généalogies comme des points fondamentaux de la religion chrétienne, afin d'insinuer que les écrivains du Nouveau-Testament se contrarient sur des points fondamentaux de cette religion. Il ne s'agit cependant que d'un simple fait historique, dont la clarté ou l'obscurité n'affectent en aucune manière les fondemens essentiels du Christianisme. On sent d'ailleurs combien il eût été facile aux Evangélistes de le mettre hors de toute contestation, s'ils se fussent concertés dans leur travail.

Le dernier trait que nous citerons, en preuve du dessein que s'étoit proposé Voltaire dans la publication de son ouvrage, est tiré du commentaire qu'il fait de cette belle pensée de Pascal : « Je crois volontiers les histoires dont les témoins se font égorger. » (2) Le censeur insinue d'abord que rien ne distingue les

---

(1) Stackhouse, *The Hist. of the Bible. B.* VIII, c. I. — Bullet, *Rép. crit. tom.* II, *pag.* 225, *etc.*

(2) *Ch.* XXVIII, §. 72.

martyrs du Christianisme, des fanatiques qui, en divers temps, ont scellé leurs erreurs par l'effusion de leur propre sang. Puis il doute si ces témoins sont effectivement morts pour soutenir la vérité des faits qu'ils annonçoient; si leurs dépositions ont été conservées, s'ils ont habité sur le lieu de la scène. Enfin, aux preuves positives de ces faits, il oppose le silence de Josephe qui, dit-il, n'a rien dit de ce que nous rapportent les Evangélistes. Mais ne sait-on pas que cet auteur, pour plaire aux Païens, a supprimé ou falsifié dans ses écrits un grand nombre de circonstances importantes de l'histoire de sa nation; que pour flatter Vespasien, il n'a pas rougi de lui appliquer divers oracles qui ne sont applicables qu'au Messie; que malgré les préjugés de la secte pharisaïque, à laquelle il appartenoit, il se montra extrêmement entêté de la philosophie des Grecs, et prodigieusement idolâtre de la grandeur des Romains? Le silence d'un tel homme, sur le martyre des Apôtres, ne sauroit donc balancer le témoignage positif de tant de monumens historiques qui l'assurent. (1)

(1) Voyez les *Lettres écrit.* de M. Bouiller *sur les Lettres philosophiques.*

XXIV. Dans cet examen de la critique des pensées de Pascal, nous nous sommes bornés à celles des remarques de Voltaire, qui nous ont paru les plus propres à faire connoître son dessein. Le but du premier étoit moins de prouver la religion, que de la faire croire. Il vouloit aller à la raison, en ébranlant d'abord l'imagination, pour ramener ensuite au Christianisme les incrédules élevés dans son sein. Voilà pourquoi il s'attachoit surtout à leur faire sentir vivement les horreurs du doute, et les avantages de la paix qui accompagne la soumission à la foi. Il pensoit que, fatigués de leur incertitude, ils se rendroient moins difficiles sur les preuves de la religion. Il se proposoit, en général, d'inspirer aux hommes le desir ardent et durable de n'être point trompés sur ce grand objet.

C'est ce plan admirable que le dernier chercha à faire perdre de vue, d'abord en détachant les pensées les unes des autres, afin de leur ôter la liaison qu'elles ont dans l'ouvrage; puis en restreignant la critique à un petit nombre, et cela uniquement, disoit-il, pour faire ce que l'auteur auroit fait lui-même, s'il avoit eu le temps de les revoir, ajoutant que c'étoit par discrétion qu'il se bornoit à ce petit nombre, comme pour insi-

nuer que la censure auroit pu aisément s'étendre à la majeure partie. Cependant, pour prévenir les réclamations que son audace ne pouvoit manquer d'exciter, il prétendoit qu'il seroit absurde et cruel de faire de cet examen une affaire de parti, attendu que ce n'est point à la métaphysique de prouver la religion chrétienne, parce que la raison est autant au-dessous de la foi, que le fini est au dessous de l'infini.

Pourquoi donc ôter à la religion les preuves métaphysiques? Tout ce qui donne de justes idées de Dieu et de l'âme ne lui appartient-il pas? La révélation n'exclut aucun genre de preuves. Les objets de la foi sont à la vérité au-dessus de la raison; mais il ne s'en suit pas que la raison ne sauroit prouver les caractères de la foi, et les motifs de notre soumission. Ce respect prétendu en seroit le renversement. Accordez qu'il n'y a nul rapport entre la foi et la raison, et vous verrez les philosophes s'en faire un titre contre la foi. Il convient donc de les combattre par leurs propres armes, et d'attaquer leurs erreurs par cette raison même qu'ils vantent éternellement. On peut donc invoquer, en faveur de la religion, les argumens que fournit la métaphysique, sans craindre de mettre la foi au-

dessous de la raison, parce que la bonne métaphysique et la religion s'accordent parfaitement ensemble. C'est avec le flambeau de la métaphysique, que la raison découvre les nœuds qui forment cette harmonie. Une telle découverte soumet la raison à croire les vérités qu'elle sait être révélées, quoiqu'elle ne les conçoive pas, de même qu'elle croit les vérités évidentes qu'elle conçoit sans le secours de la révélation. Dans l'ordre de ces deux économies, et dans les rapports qui en résultent, comment la religion se trouveroit-elle placée au-dessous de la raison ? Cette raison ne se courbe-t-elle pas, au contraire, devant la religion, d'autant plus profondément, que son hommage est plus éclairé? Qu'on se garde donc bien d'admettre un pareil divorce entre les deux sœurs. C'est là un des plus grands ressorts que la philosophie ait fait jouer contre la religion, en l'isolant de la raison, et en les supposant l'une et l'autre en guerre ouverte.

XXV. Concluons de tout ce qui a été dit au sujet des Lettres philosophiques, que leur but étoit d'affoiblir les preuves de la religion naturelle et de la religion révélée, sous le vain prétexte d'affermir la première, et d'inspirer un plus grand respect pour la der-

nière. Cette entreprise entraîna l'auteur dans plusieurs discussions épineuses, toutes hors de la sphère de ses talens. Il n'est donc pas étonnant que dans un terrein qui lui étoit si étranger, il n'ait fait aucun pas qui n'ait été une lourde chute. Tout, dans cet ouvrage, portoit l'empreinte des préjugés dont il s'étoit fait autant de principes. Mais, comme il possédoit un style léger, séduisant, plein de grâces, et qu'il parloit à ses lecteurs le langage des passions, il eut l'art de les séduire, et de rendre en quelque sorte ses paradoxes populaires. C'est sous ce rapport que ces lettres font époque dans l'histoire de la philosophie moderne. Elles ne la créèrent point parmi nous ; mais, en transportant en France celle des Anglois, elles donnèrent une nouvelle forme, et firent faire de funestes progrès à celle qui commençoit déjà à s'y produire.

Cet ouvrage, dit Condorcet, fut parmi nous l'époque d'une révolution. Il commença à y faire naître le goût de la philosophie et de la littérature angloise, à nous intéresser aux arts, aux opinions, aux mœurs de ce peuple, à nous faire adopter l'influence qu'un esprit général de liberté exerce en Angleterre sur toutes les institutions politiques,

civiles et religieuses, à répandre chez nous la langue de nos rivaux. (1) C'est effectivement de la publication de ces Lettres qu'il faut dater l'origine de cette anglomanie qui infecta toutes les branches de la littérature françoise, tant profane que sacrée, et de là se répandit dans les opinions politiques, dans les mœurs nationales, et à bien des égards jusque dans l'enseignement public. Le culte anglican devint presque chez les François un culte philosophique, parce qu'il étoit indépendant de toute autorité. Le gouvernement de ces insulaires fut regardé comme le modèle de la perfection, parce qu'il se rapprochoit des formes républicaines. Et dans une de ces Lettres, où l'auteur cherche à nous faire admirer la constitution de ce pays, il semble en quelque sorte invoquer la sanglante révolution qui a renversé l'antique constitution de la France, par le crime national qui l'a déshonorée. Il observe que c'est dans des mers de sang que les Anglois ont noyé l'idole du pouvoir despotique; qu'ils ne croyent point avoir acheté trop cher par là les bonnes lois dont ils jouissent; puis il fait l'a-

(1) *Éloge de Voltaire.*

pologie du supplice de Charles Ier., qui, dit-il, fut traité par ses vainqueurs, comme il les eût traités, s'il eût été heureux. (1) C'est ainsi que le système politique et religieux des Anglois commença à exciter dans les novateurs de deçà la mer, une admiration qui fut portée jusqu'à l'enthousiasme et au fanatisme.

Dès le moment, dit un écrivain judicieux, que nos modernes sophistes se furent engoués des opinions angloises, toute notre littérature se concentra dans la philosophie, et toute notre philosophie ne fut qu'une guerre ouverte contre la religion et la société. Il ne fut plus question que d'exterminer les antiques préjugés et de renouveler la face du monde : les littérateurs s'érigèrent en théologiens et en politiques. La république des lettres offrit un club d'enthousiastes et d'illuminés. La raison et la vérité devinrent une science occulte, qui eut ses mystères, ses initiés, ses adeptes. L'expérience de tous les siècles fut mise à l'alambic d'une métaphysique ténébreuse; et, après tant de sectes établies pour réfor-

(1) *Lettre huitième.*

mer, il s'en forma une dont l'objet unique étoit de détruire.

Cette influence de l'anglomanie n'arriva cependant que par degrés. A l'époque dont nous parlons, elle ne s'étoit encore insinuée que dans la littérature. Mais la lecture des livres anglois, et tout ce qu'on racontoit de merveilleux de cette île fameuse, inspirèrent le desir d'aller contempler ces merveilles sur les lieux mêmes. Les éloges prodigués parmi nous aux auteurs d'une nation aussi célèbre, firent naître l'envie d'apprendre la langue angloise. Montesquieu, le meilleur de nos publicistes, en présentant à l'admiration de l'Europe le gouvernement de la Grande-Bretagne, accrut l'enthousisame que Voltaire avoit inspiré pour la constitution de ce pays. Nos historiens, nos poètes, nos politiques, nos dramaturges surtout enchérirent les uns sur les autres, pour vanter ses lois, ses mœurs, sa liberté, sa littérature, et par-dessus tout sa philosophie. Nos économistes, quelques-uns même de nos ministres, allèrent puiser chez ces insulaires des exemples et des leçons. Dès lors aucune institution ne trouva de grâce devant nos écrivains : ils crurent faire preuve d'impartialité et de philosophie, en livrant au mépris toutes les

institutions françoises, en exaltant sans distinction toutes celles des Anglois. Il fut décidé, sans plus d'examen, que tout, chez nous, n'offroit qu'un amas d'absurdités et de contradictions; que nos pères, pendant quatorze cents ans, n'avoient fait que des sottises et des folies. Bientôt ces sophistes trouvèrent moyen d'égarer à un tel point les esprits, que, pendant quelque temps, on regarda comme patriotiques tous les ouvrages qui tendoient à avilir la France et à élever l'Angleterre, et qu'on admira, sans les connoître, des coutumes qui n'avoient souvent d'autre mérite que de différer des nôtres.

XXVI. Dès avant le milieu du dix-huitième siècle, quelques écrivains estimables, attachés aux anciens principes, signalèrent cette manie, comme propre à couvrir notre nation de ridicule. On peut citer entr'autres l'auteur des Lettres sur les Anglois. Ces Lettres n'eurent pas à la vérité le même succès qu'avoient eu les Lettres philosophiques; c'est qu'avec plus d'intérêt pour les lecteurs sensés, et plus d'exactitude dans la peinture des mœurs, la religion, le gouvernement, les institutions nationales, y étoient traités avec les égards convenables. L'auteur s'y plaignoit avec raison de ce qu'on commençoit parmi nous à

affecter les mœurs angloises, non en ce qu'elles pouvoient avoir de bon, mais en ce qu'elles pouvoient avoir de mauvais, même en Angleterre. Il rapporte qu'un de nos jeunes gens, après avoir lu le *Spectateur* et les ouvrages de *Pope*, disoit un jour à un de ses amis, avec un certain ton d'importance : *Je pense, à présent.* Cet être pensant étoit vêtu de vert, son habit étoit sans plis, ses cheveux sans poudre ; il avoit le chapeau sur la tête. *Eh bien !* continua-t-il, *comment me trouvez-vous ? n'ai-je pas l'air tout-à-fait Anglois ?* Les gens de lettres commençoient dès lors à se ranger sous la bannière angloise. Les géomètres leur en avoient donné l'exemple ; ils vantoient avec emphase tout ce qui venoit d'Angleterre, et cherchoient avec ardeur à faire des prosélytes. Enfin il n'y avoit d'hommes véritables que les Anglois ; on ne pouvoit faire un pas dans la philosophie et dans les lettres, sans l'étude de leur langue ; elle étoit la clef de toutes les sciences : leur façon de penser étoit la seule juste, leur manière de vivre la seule raisonnable. (1) L'engouement en ce genre alla si loin, que Vol-

(1) *Tom* 1, *Lettre* XI.

taire fut par la suite obligé de s'élever lui-même contre l'abus de cette anglomanie, qu'il avoit le premier introduite en France. « J'ai vu finir le règne de la raison et du goût, disoit-il; je vais mourir en laissant la France barbare. » (1) Son indignation n'avoit alors pour objet que ces misérables caricatures angloises, qui avoient remplacé sur notre théâtre les chefs-d'œuvres de Corneille et de Racine. « Mais qu'eût-il dit, s'écrie un de ses critiques, s'il avoit pu voir les suites naturelles de sa doctrine impie et immorale, le gouvernement renversé, la société détruite, les hommes de talent livrés aux bêtes, les arts en proie aux Vandales, et la philosophie élevant plus de bûchers, faisant plus de Saint-Barthélemy que l'inquisition et la religion ? Quelle confession il auroit pu faire alors des bons mots, des bouffonneries, des pamphets, qui avoient produit un tel bouleversement ! » ....

Le gouvernement sentit trop combien l'esprit anglois, gauchement imité par les petits-maîtres françois, pouvoit lui devenir funeste. Louis XV, qui n'aimoit pas les philosophes,

---

(1) *Lettre au comte d'Argental, 30 juillet 1776, etc.*

mais qui leur laissa la licence de corrompre l'esprit de ses sujets, avoit observé la décadence de la monarchie. *La mode des rois se passe,* dit il un jour à ses courtisans, qui cherchoient à le distraire de ce sentiment pénible. Il attribuoit cette décadence à l'influence de la nouvelle philosophie, qui gagnoit insensiblement toutes les classes. Il étoit persuadé qu'elle nous étoit venue d'Angleterre. Cette idée, se combinant avec les pertes immenses de la guerre de sept ans et les cessions importantes de la paix qui l'avoit suivie, nourrissoit dans son cœur un profond ressentiment contre les Anglois, et une aversion pour leurs usages. Mais son opinion particulière étoit combattue par tout l'ascendant d'un parti usurpateur de l'entreprise des lettres, par le vertige de tous les grands, qu'une force invisible entraînoit à leur perte, par le crédit de madame de Pompadour, dont la protection étoit toujours ouverte à la secte philosophique, et qui, ne croyant pas à la vie future, ne cherchoit qu'à jouir de la vie présente, et ne se souciant point de ce qu'on diroit d'elle après sa mort, avoit sans cesse cet adage à la bouche : *Après nous le déluge.*

Louis XV, dont l'esprit étoit aussi droit, aussi juste que son âme étoit molle et pu-

sillanime, laissa échapper de temps en temps des traits qui attestent son aversion pour cette anglomanie, qui faisoit disparoître sensiblement les mœurs françoises. Nous venons d'en citer un assez frappant. On connoît le mot du monarque à un de ses courtisans, qui se présenta devant lui au retour d'un des fréquens voyages qu'il faisoit à Londres. Qu'êtes-vous allé faire en Angleterre ? lui demanda Louis XV. — Apprendre à penser. — *A panser* des chevaux, sans doute, répliqua le roi, en ricanant et lui tournant le dos. Dans une autre circonstance, M. Paris-Duvernay, directeur de l'Ecole-Militaire, ayant proposé au même prince d'y introduire la langue angloise, la proposition fut reçue avec cette froideur que Louis XV manifestoit toutes les fois que les choses ne lui plaisoient point. Duverney voulut insister, en alléguant les avantages que les élèves de la marine surtout retireroient d'une pareille étude. « Ils ont perdu l'esprit de mon royaume, répondit brusquement le prince : n'exposons pas la génération naissante au danger d'être pervertie elle-même. »

Parmi les goûts bizarres que les anglomanes rapportèrent en France, un des plus singuliers fut celui des jardins anglois, dont les

formes agrestes, parfaitement assorties aux idées mélancoliques de ce peuple naturellement triste, remplacèrent chez nous ces formes riantes qui convenoient si bien au caractère gai de la nation françoise. Louis XV engagea M. Bertin à faire ces fameux jardins chinois, que tout Paris alla voir, dans le temps, à Châtou, près Neuilly. L'intention du monarque étoit que le goût en prît parmi ses sujets, afin qu'en opposant ainsi singularité à singularité, on se déshabituât de celle qui lui paroissoit liée avec des idées qui lui déplaisoient, parce qu'il les croyoit funestes en morale, en religion, en politique. Mais ce fut précisément à cause de cette liaison, que le goût anglois triompha du goût chinois, et que l'exemple de M. Bertin n'eut point d'imitateurs.

Les préventions de Louis XV n'étoient point sans fondement. Elles partoient de la connoissance qu'il avoit du projet des philosophes de populariser en France la doctrine des libre-penseurs anglois, à la faveur des modes et des usages avantageux ou futiles, introduits d'Angleterre en France. Mais le coup étoit porté. Quelque mépris qu'il témoignât de cet oubli des mœurs françoises, le torrent des mœurs angloises se répandoit

avec violence, et inondoit toutes les classes. Les philosophes avoient apprécié dans leurs calculs le caractère égoïste, l'âme pusillanime d'un prince qui, incapable de prendre les mesures qu'il avoit en sa puissance pour faire tout rentrer dans l'ordre, sembloit s'être arrangé pour faire durer autant que lui le royaume de France. « Peut-être irez-vous jusqu'au bout, disoit-il un jour au dauphin, dans le temps de la révolution parlementaire; mais il n'est pas certain que votre fils vous remplace, ou qu'il se soutienne. « C'est dans cette circonstance que lui échappa la profonde réflexion ci-dessus rapportée : *La mode des rois se passe.* Oh ! qu'il lui eût été facile de la faire revivre cette mode, s'il avoit pu s'arracher à sa molle indolence, et prendre le caractère qui convenoit à sa haute dignité !.... Les philosophes étoient donc dès lors les maîtres de la place, et rien ne pouvoit plus les en chasser. « On a beau faire, écrivoit Voltaire, il arrivera en France chez les honnêtes gens ce qui est arrivé en Angleterre. Nous avons pris des Anglois les annuités, les rentes tournantes, les fonds d'amortissement, la construction et la manœuvre des vaisseaux, l'attraction, le calcul différentiel, les sept couleurs primitives, l'inoculation.

Nous prenons insensiblement leur noble liberté de penser, et leur profond mépris pour les fadaises de l'école. » (1) C'est-à-dire, pour tout ce qu'il y a de plus sacré dans la religion; car, ce qu'il aimoit le plus des Anglois, ce qu'il avoit travaillé pendant toute sa vie à introduire parmi nous, c'étoit leurs livres de philosophie et leurs poésies hardies. (2)

XXVII. L'anglomanie avoit fait de grands progrès et causé d'affreux ravages en France sur la fin du règne de Louis XV. Son successeur, bien éloigné d'en soupçonner les dangers, crût s'honorer lui-même en la favorisant. Il s'entoura d'hommes propres à propager ce funeste délire. Leur esprit, aussi faux et borné, que leur cœur étoit droit et pur, méconnut cette vérité bannale, qu'en France le trône étoit appuyé sur l'autel; que c'étoit la religion chrétienne qui consacroit l'autorité royale aux yeux des peuples. Affectant de confondre la religion avec la superstition, ils firent consister leur philosophie dans un mépris assez public pour les opinions religieuses. M. Necker, plus réservé

(1) *Lettre à Hélvetius*, 15 *Septembre* 1763.

(2) *A madame du Deffant*, 17 *septembre* 1757.

sur cet article que les Turgot et les Malesherbes, ne vit, en bon protestant, dans les outrages faits au catholicisme, que le triomphe de sa secte. Il inspira au jeune monarque, avec le desir d'apprendre la langue angloise, pour laquelle il lui servit de maître, un certain goût pour la littérature, les mœurs et les usages d'une nation dont la politique devoit fomenter les crimes qui le conduisirent à l'échafaud. Ce ministre avoit d'ailleurs besoin de l'opinion publique pour se soutenir contre des préjugés respectables qui s'opposoient à son ambition ; et comme les philosophes le dirigeoient, il fit sa cour à la philosophie, et publia même un ouvrage destiné, et par son titre, et plus encore par la doctrine qu'il contenoit, à introduire l'indifférence des religions.

Pendant que tout l'édifice politique et religieux se disloquoit ainsi sous la main des ministres appelés à le raffermir; pendant que les orateurs sacrés, du haut de la chaire évangélique, en annonçoient l'inévitable et prochaine ruine, (1) les coteries de la capitale

(1) Voyez dans le premier vol. de l'*Histoire du Jacobinisme* de M. Barruel, le fragment d'un sermon prêché

chantoient gaîment cette fameuse *prophétie Turgotine* ', qu'on peut regarder comme l'hymne funèbre de la religion et de la monarchie. Toutes les strophes en sont si frappantes de vérité dans leurs détails, qu'on la croiroit faite après coup. La dernière surtout mérite d'être rapportée ici. Elle fait allusion à un propos connu du malheureux Louis XVI qui, en acceptant la démission de M. de Malesherbes, lui dit par un triste et funeste pressentiment : *Que vous êtes heureux ! que ne puis-je m'en aller aussi !*

A qui devrons-nous le plus ?
C'est à notre maître,
Qui, se croyant un abus,
Ne voudra plus l'être.
Oh ! qu'il faut aimer le bien,
Pour de roi n'être plus rien.
J'enverrois tout paître.
Oh ! gué, etc.

Au moment où la révolution commença, l'anglomanie étoit portée à un tel point, que l'on ne parloit de tout côté que de nous don-

---

à la Cathédrale de Paris. — Voyez dans les OEuvres de M. de Noé, évêque de Lescar, son *Discours sur l'état futur de l'Eglise*, pag. 123 et suiv.

ner la constitution angloise, sans examiner si les mœurs, le caractère, les habitudes des François pourroient se plier aux institutions étrangères, et comme s'il eût été possible de gouverner avec les mêmes moyens deux nations dont le mobile étoit si différent. Milord Bristol, évêque de Londondery, connu par la tournure originale de son esprit, sut mieux juger ce bizarre projet que nos anglomanes révolutionnaires. Se trouvant à dîner chez milord Hawke, dans le temps où le renversement de la monarchie françoise faisoit le sujet de toutes les conversations, et où chacun raisonnoit à sa façon sur le genre de gouvernement qu'il convenoit d'y substituer, tous les convives opinoient pour la constitution angloise. Le prélat, prenant en main un verre de vin de Champagne, comment voulez-vous, dit-il, qu'une nation chez laquelle on peut boire à ses repas de ce vin pétillant, s'accommode de la constitution d'un peuple qui n'a pour boisson qu'un épais et lourd porter? Cette saillie, pleine de sens, triompha de tous les raisonnemens contraires, et ramena aussitôt les discoureurs à l'opinion du comte de Bristol.

Il est en effet certain qu'il n'y a point de gouvernement absolument bon; que tout

gouvernement ne peut être appelé bon, qu'autant qu'il convient au peuple à qui l'on se propose de le faire adopter, et par conséquent, que dans toute réforme de ce genre, on doit avoir égard aux différentes causes qui influent sur les dispositions physiques et morales d'un peuple. Il faut donc prendre en considération les alimens dont il se nourrit, le climat dans lequel il vit, les lois qui l'ont régi pendant une longue suite d'années, la position géographique et politique des pays qu'il habite; car tout cela contribue à lui donner tel caractère plutôt que tel autre. Si les réformateurs de 1789 eussent fait précéder leurs projets par toutes ces considérations; s'ils avoient pu nous inoculer le caractère, les opinions, les habitudes de nos voisins, séparer la France du reste de l'Europe, comme l'Angleterre en est séparée par la mer, alors le projet de nous donner la constitution angloise auroit eu quelque apparence de succès. Mais, pour ne parler que de la position respective des deux pays, comment la France, sans armées, sans places fortes, demeurant ainsi exposée aux invasions du dehors, pourroit-elle conserver sa dignité? Et comment, avec des armées et des places fortes conserveroit-elle l'équilibre des trois pouvoirs qui fait la sûreté de l'An-

gleterre? Sous une constitution militaire, qui met toutes les troupes et toutes les places à la disposition du roi, il seroit trop puissant et il ne tarderoit pas à devenir despote; sans un pareil établissement, le royaume seroit bientôt livré à l'anarchie intérieure et aux entreprises des puissances étrangères, et il périroit infailliblement.

XXVIII. Cette esquisse des progrès que la philosophie angloise avoit faits parmi nous, sous l'ancien ordre de choses, depuis la publication des *Lettres philosophiques*, et de divers autres écrits sortis à la même époque de la plume de Voltaire, suffit pour faire sentir combien sa fusion dans la philosophie françoise avoit donné d'activité à celle-ci, et combien l'amalgame des deux doctrines avoit eu pour nous de funestes effets. Notre travail auroit été susceptible de plus amples détails, et de discussions plus étendues; mais c'est là un développement qui appartient plus spécialement à l'histoire de la philosophie françoise, pour laquelle nous le réservons.

Nous ferons seulement observer, en terminant ce chapitre, qu'avant que toute espèce de licence eût été d'abord systématiquement protégée, et ensuite légalement autorisée en France, sous le prétexte illusoire de

tolérance, on pouvoit regarder l'Angleterre comme le pays qui avoit produit le plus grand nombre d'ouvrages contre la religion. C'étoit là une suite assez naturelle de la liberté indéfinie de tout discuter, que la réforme avoit introduit dans cette contrée Mais si une pareille licence dut surprendre à une époque où le respect pour l'autorité sacrée retenoit ailleurs les enfans dociles de l'Eglise, sous le joug de la foi, du moins le Gouvernement ne s'y rendit-il jamais complice de l'irréligion et des outrages scandaleux faits aux dogmes fondamentaux du Christianisme; car la licence du règne de Charles II fut plutôt dans les mœurs que dans les lois et dans les institutions. Souvent même le gouvernement déploya la sévérité des lois conservatrices du dépôt sacré, contre les écrivains téméraires qui osoient l'attaquer avec trop d'imprudence. Plus souvent encore, il récompensa, par les dignités éminentes du sanctuaire, les membres de l'église nationale, qui se distinguèrent par de savans écrits contre les novateurs, et il accueillit les mesures répressives qui lui furent présentées par le clergé contre ce torrent dévastateur, qui ne menaçoit pas moins l'autorité des rois que celle des pontifes.

En France, au contraire, où la révolution a

lâché la bride à toutes les passions, le nombre des écrits contre la religion s'y est beaucoup plus multiplié qu'en aucun autre pays de l'Europe. On ne s'est pas contenté de l'attaquer directement par des ouvrages destinés à briser ce ressort, le plus puissant des états. L'irréligion, revêtue de toutes sortes de formes, s'est amalgamée avec les matières qui paroissoient être, par leur nature, les plus étrangères aux questions religieuses. Histoire, géographie, physique, astronomie, en général toutes les sciences naturelles en ont été plus ou moins infectées. Il semble qu'on ne puisse plus avancer dans l'étude de ces sciences, non plus que dans celle des belles-lettres, sans se trouver à chaque instant arrêté par des insultes faites aux plus respectables vérités du Christianisme. Les paradoxes les plus répréhensibles en ce genre, sont publiquement accueillis, professés, couronnés dans les corps littéraires. Les livres même destinés à l'instruction de la jeunesse, n'en sont point exempts. La génération qui s'élève sous nos yeux, prend, dans ces sources empoisonnées, des impressions funestes contre la foi de ses pères, avant d'en bien connoître les élémens.

Nous aimons à croire que ce désordre sera

enfin réprimé ; qu'un gouvernement réparateur, à qui nous devons le rétablissement du culte, ne se bornera pas à protéger un appareil qui n'en fait que l'ornement extérieur ; que convaincu de l'influence des vérités révélées sur la morale publique, il saura distinguer la tolérance politique de l'indifférence religieuse, et rendre au corps, dépositaire des choses saintes, cette énergie qui, sans nuire aux droits de la liberté civile, sans enfreindre ceux de la puissance temporelle, est chargé de faire respecter les droits de la Divinité, par le seul exercice de l'autorité que lui assurent nos antiques maximes. Déjà des ordres ont été donnés pour faire multiplier les instructions religieuses dans les lycées ; pour faire mettre plus d'intérêt dans cette partie importante de l'éducation publique ; pour rédiger un projet de faculté de théologie dans l'*Université impériale*. Déjà des plaintes ont été adressées à l'Institut national, de la part du chef de l'Empire, sur la licence d'un de ses membres, dont la folie est de répandre ouvertement une doctrine désolante, aussi contraire aux mœurs publiques qu'à la tranquillité des états. « C'est avec un sentiment mêlé de douleur, que j'apprends, dit S. M. I., dans sa lettre au ministre de l'intérieur,

qu'un membre de l'Institut, célèbre par ses connoissances..... cherche à faire parler de lui..., en professant l'athéisme, principe destructeur de toute organisation sociale, qui ôte à l'homme toutes ses espérances et toutes ses consolations. Mon intention est que vous appeliez auprès de vous les président et secrétaires de l'Institut, et que vous les chargiez de faire connoître à ce corps illustre..... qu'il ait à mander M***, et à lui enjoindre, au nom du corps.... de ne pas obscurcir dans ses vieux jours ce qu'il a fait dans ses jours de force pour obtenir l'estime des savans : et si les invitations fraternelles étoient insuffisantes, je serois forcé de me rappeler aussi que mon premier devoir est d'empêcher que l'on empoisonne la morale de mon peuple ; car l'athéisme est destructeur de toute morale.... »

Croyons donc, d'après les heureuses espérances que nous en donnent tous les actes émanés de l'autorité suprême, qu'à mesure que nous perdrons de vue cette révolution dont l'esprit s'est impreigné, plus ou moins, dans la plupart de nos institutions, la philosophie, rappelée à ses vrais principes, rentrera dans ses justes bornes ; que la religion, remise en possession de ses droits sacrés, re-

NOTE.

C'est pour nous conformer à un langage devenu depuis quelque temps assez commun, que nous nous sommes servi dans cet ouvrage des termes de *religion naturelle* et de *religion révélée*. Mais l'abus qu'on en fait dans certaines écoles, nous oblige d'en expliquer le véritable sens, afin qu'on ne nous soupçonne pas des mauvaises conséquences dont cette distinction est susceptible.

Le mot *religion* signifie le culte que l'on doit à Dieu, suivant la forme qu'il a lui-même prescrite. Ce culte peut renfermer des devoirs naturels, dont la connoissance s'acquiert par les seules lumières de la raison, et des devoirs surnaturels dont on est instruit par les lumières qui nous viennent du Ciel. Le culte que l'on rendroit à Dieu par les devoirs de la première espèce, est ce qu'on appelle *religion naturelle*; celui qui seroit fondé sur les vérités comprises dans la seconde, est ce que l'on appelle *religion révélée*. Ces deux objets forment-ils réellement deux sortes de religions, ou sont-ils renfermés dans l'idée d'une seule et même religion, par laquelle l'homme honore Dieu, et lui rend les hommages qui lui sont dus ? C'est ce que nous allons examiner en peu de mots.

Les théologiens, qui admettent la possibilité et même l'existence de l'état de pure nature, dans lequel il y auroit un culte particulier à cet état, reconnoissent en conséquence qu'il y a aussi deux sortes de religions véritables, l'une naturelle et l'autre révélée, dans chacune desquelles on honore Dieu de la manière qui lui convient. Cependant, il est certain qu'on ne trouve pas la moindre trace de cette distinction dans aucun des monumens antérieurs au dix-huitième siècle. Les Saints Pères, les théologiens, les livres de piété en usage parmi les fidèles, ne l'expriment ni ne la supposent nulle part; on ne voit pas même qu'elle ait été adoptée dans les ouvrages les plus récens, marqués au

coin de l'autorité ecclésiastique. Si M. de Beaumont, archevêque de Paris, a employé l'expression de *religion naturelle* dans un endroit de son mandement contre *Emile*, ce n'est point pour l'autoriser, mais pour entrer seulement dans l'hypothèse des incrédules, afin de la réfuter. Aussi n'en est-il point fait mention dans le dispositif de ce mandement, où le prélat ne parle plus que de la *loi naturelle*, considérée comme étant le fondement de la *religion chrétienne*. On doit en dire autant de son mandement contre *Bélisaire*, où il se borne à distinguer la *loi naturelle* et la *loi révélée*. Les *actes* de l'assemblée du clergé de 1765, et l'*avertissement* de celle de 1770, quoique dirigés contre les incrédules, omettent cette même distinction. Ces deux assemblées s'en tiennent là-dessus à l'enseignement de celle de 1700, qui avoit déclaré solemnellement qu'il n'y a qu'une seule religion, savoir la religion chrétienne, et que cette religion consiste dans la foi et les mœurs, ce qui comprend, sous le seul nom de religion, la *loi naturelle* et la *loi révélée*.

La distinction dont il s'agit nous vient d'Angleterre. Les plus anciens ouvrages où nous la découvrons, sont ceux du lord Herbert. De là, elle a passé dans les livres de ses disciples et dans ceux de tous les incrédules en général. Les apologistes anglois de la religion, et, à leur exemple, tous les apologistes protestans des autres pays, l'ont adoptée sans trop faire attention aux conséquences qu'elle pouvoit avoir. On ne commence à l'appercevoir énoncée parmi nous avec une certaine autorité, que dans les deux censures de la faculté de théologie de Paris contre la seconde partie de l'*Histoire du peuple de Dieu* et contre *Bélisaire*. Elle est devenue depuis assez commune dans les thèses, dans les traités de théologie, et dans quelques écrits sur la religion. Quand elle n'auroit donc d'autre défaut que d'être nouvelle et de fournir des armes à l'incrédulité, cela suffiroit pour la rendre très-suspecte. Elle ne le paroîtra pas moins si l'on s'attache au vice intrinsèque qui l'affecte.

Les devoirs naturels consistent à adorer Dieu, à l'aimer, à observer les autres préceptes émanés de l'Etre-Suprême. Les devoirs surnaturels sont de mettre toute notre confiance en Jésus-Christ, à embrasser les moyens qu'il nous a prescrits pour offrir à Dieu un culte véritable et spirituel. Ces moyens consistent dans la prière en son nom, dans la

croyance de toutes les vérités qu'il a enseignées, dans la réception des sacremens qu'il a établis, dans l'union avec son Eglise qu'il a recommandée, etc., etc. Or, ces deux sortes de devoirs ne forment point deux sortes de religions, l'une *naturelle* et l'autre *révélée*. Par exemple, lorsqu'on fait un acte de foi en Jésus-Christ, on auroit tort de dire qu'on fait un acte de religion révélée; et quand on fait un acte d'amour de Dieu, on ne peut pas dire non plus qu'on fait un acte de religion naturelle; car, quoiqu'on ne puisse produire comme il faut cet acte d'amour sans la grâce de Jésus-Christ, le précepte n'en est pas moins un précepte de la loi naturelle. Les préceptes de la loi naturelle et les vérités révélées ne forment donc qu'une seule et même religion, qui est la religion chrétienne. Effectivement, les devoirs naturels sont tellement liés aux vérités révélées, et les vérités révélées aux devoirs naturels, que l'on ne sauroit offrir à Dieu, dans l'état présent, un culte convenable, sans la réunion de ces deux objets essentiels.

S'il n'y a point de vrai culte à moins qu'il ne comprenne ce qu'on appelle la *religion naturelle* et la *religion révélée*, chacune de ces deux religions ne suffit donc pas toute seule pour rendre à Dieu les hommages qu'il exige de ses créatures, et dès-lors on ne peut pas les proposer sous l'idée de deux religions. Car, que ce culte ne renferme que des devoirs du même ordre, ou qu'il en renferme de différens ordres, dès qu'on ne peut honorer Dieu que par la réunion des uns et des autres, il appartient sans contredit à la même religion, à cette religion unique et véritable qui, depuis le péché, consiste à adorer Dieu par Jésus-Christ, et à pratiquer ses commandemens par la foi en ce divin médiateur, religion invariable et perpétuelle, qui subsiste depuis la chute d'Adam, et qui durera sans interruption jusqu'à la fin des siècles. Elle a pu, soit avant la loi, soit sous l'évangile, contenir plus ou moins de préceptes, de sacremens, de cérémonies; mais, dans ces divers états, elle a toujours eu essentiellement pour objet de croire au rédempteur, et d'observer par la foi les préceptes de la loi naturelle, ainsi que tous les autres qu'il a plu à Dieu d'imposer aux hommes.

Le grand inconvénient de la distinction dont il s'agit, c'est qu'elle peut faire croire à certains esprits que la religion natu-

relle n'est pas la même que la religion révélée ; qu'on peut également honorer Dieu par l'une et par l'autre, observer comme il faut la loi naturelle, sans la foi en Jésus-Christ ; qu'il y a un culte et une félicité naturelle distingués de la religion chrétienne et des biens ineffables que cette religion nous promet. Enfin, elle peut conduire au système de pure nature, et le faire considérer, non-seulement comme possible, mais comme existant en effet Ce n'est donc point ici une dispute de mots : c'est sur le fond même des choses qu'elle frappe. Elle rentre dans la classe de ces nouveautés profanes que l'apôtre recommande d'éviter, parce qu'elles influent sur le dépôt de la foi, et ne sont propres qu'à égarer les fidèles. (1)

On a imaginé une différence entre la *vraie religion* et une *religion vraie*. La vraie religion, dit-on, est celle qui renferme tout ce qui est nécessaire pour plaire à Dieu, prérogative dont jouit la seule religion révélée, et une religion simplement vraie, est celle qui ne prescrit pas tout ce qui est nécessaire pour plaire à Dieu ; mais qui n'enseigne, n'ordonne que des choses vraies : quelque vrais et justes que soient ses préceptes, elle est insuffisante dans l'état présent, pour honorer Dieu comme il veut l'être, pour conduire à la justification et au salut.

Rien n'est plus chimérique que cette distinction imaginée pour justifier la première. Tout ce qui est vrai, dans les choses qui ont Dieu pour objet, ne peut être considéré comme faisant une religion particulière ; parce que cela est vrai, il faut encore, pour former un corps de religion, que cela en ait les caractères essentiels. Nous avons prouvé que le mot de religion présente à l'esprit, le culte, l'hommage et la soumission que toute créature raisonnable doit à Dieu, de la manière qu'il le veut et qu'il prescrit Or, ce culte ne consiste pas seulement dans quelques actes particuliers qu'il commande : il faut encore qu'il offre la réunion de tout ce qui est nécessaire pour honorer l'Etre-Suprême, réunion qui ne se trouve que dans la religion chrétienne, la seule qui soit *vraie* dans

(1) Depositum custodi devitans profanas vocum novitates. *1 Tim. VI*, 20.

toute l'étendue de ce terme, et par conséquent la seule qui mérite exclusivement le nom de religion.

On convient que la religion vraie est un culte insuffisant. Ce n'est donc point une religion : car il est de l'essence de tout ce qui porte ce nom, de proposer les moyens nécessaires pour honorer la majesté divine, pour nous rendre justes et nous conduire à la souveraine félicité. Telle est la fin que doit se proposer tout culte religieux. Ainsi, en séparant la loi naturelle des vérités révélées, elle ne peut être considérée, dans l'état présent, sous l'idée d'une religion vraie ; elle en fait seulement partie, elle en est même la partie essentielle et fondamentale. Il est évident qu'une pareille distinction n'est propre qu'à fournir aux incrédules des prétextes pour rejeter la révélation, en les autorisant à reconnoître une religion vraie indépendamment de la foi en Jésus-Christ. Envain leur dira-t-on qu'elle n'est pas la vraie religion, attendu qu'elle est insuffisante ; ils ne verront dans cette distinction qu'une subtilité scolastique, et ils soutiendront que puisqu'on avoue que la religion naturelle est une *religion vraie*, on doit avouer en même temps, qu'elle suffit pour rendre à Dieu nos hommages, et qu'il est ridicule, en lui donnant la qualité de religion véritable, de la traiter ensuite de culte insuffisant. Une religion vraie, diront-ils, doit prescrire tous les vrais moyens d'adorer Dieu, d'observer sa loi, et par conséquent, être suffisante, au moins pour obtenir une justice et une félicité naturelles. C'est sur ce principe que raisonnent Cherbury, Blount, et en général tous les autres déistes anglois de qui nous tenons cette merveilleuse distinction. C'est le même principe qu'invoquent ceux des théologiens qui, à la faveur d'une certaine bonne foi indéfinissable, assurent à un grand nombre d'infidèles un état de bonheur naturel après cette vie.

Concluons de tout cela que la bonne manière de réfuter les incrédules, n'est pas de convenir avec eux de la réalité d'une religion naturelle, considérée comme une religion véritable ; mais, au contraire, d'attaquer cette prétendue religion pour faire disparoître les conséquences qu'ils en tirent. On doit donc abandonner les termes équivoques de *religion naturelle*, ainsi que la chimérique distinction pour laquelle ils ont été inventés. On doit se borner à leur prouver que la seule loi naturelle, sous quelque face qu'on l'en-

visage, n'est point effectivement une religion; parce qu'elle est insuffisante dans l'état présent, pour en remplir l'objet. La seule qui mérite ce nom est la religion révélée, c'est-à-dire celle qui découvre la ressource unique dont nous avons besoin, soit pour sortir de l'état du péché, soit pour honorer Dieu véritablement, par l'observation exacte des devoirs naturels et de tous les preceptes positifs qu'il nous a donnés. Telle est la religion qu'il prescrit lui-même, comme contenant le seul culte qui lui soit agréable.

En voilà assez pour une simple note. Ceux qui desireroient voir cette question traitée à fond et discutée sous tous ses rapports, peuvent consulter les *Lettres* de M. Pelvert *sur les Opinions Théologiques.*

TABLE.

TOME PREMIER.

CHAPITRE Ier. *De l'origine et des causes du Philosophisme en Angleterre*, . . . p. 1.
— II. *Herbert*, ... 72.
— III. *Blount*, ... 139.
— IV. *Hobbes*, ... 156.
— V. *Locke*, ... 223.
— VI. *Collins*, ... 387.

TOME SECOND.

— VII. *Tindall*, ... 1.
— VIII. *Toland*, ... 44.
— IX. *Woolston*, ... 122.
— X. *Shaftesbury*, ... 163.
— XI. *Mandeville*, ... 248.
— XII. *De quelques autres Philosophes anglois, ou réputés tels*, ... 297.
— XII. *De l'introduction du Philosophisme anglois en France*, ... 317.

FIN DE LA TABLE.

